<36635408270013
<36635408270013
Bayer. Staatsbibliothek

Ph U 58

C2

Philos. Noviss. 2382.

R.

Paullus Septimius,

oder

das lezte Geheimniß

des

Eleusinischen Priesters.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Zweyter Theil.

Halle,
in der Rengerschen Buchhandlung.
1795.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Paullus Septimius,

oder

das lezte Geheimniß

des

Eleusinischen Priesters.

Zweyter Theil.

Paullus Septimius,
oder
die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Nur ein Allesbezweifler kann beym ersten Funde eine Wissenschaft für Gewinn achten, die den Umkreis aller menschlichen Einsicht bestimmt. Denn wer mit dem Opiate der Meinung, die sich dem Menschensinne als Wahrheit anschmeicheln will, genährt worden ist, der wird sich fühlen wie ein Gefangener bey Wasser und Brot, wenn die Vernunft ihm zumuthet, glücklich zu seyn ohne den künstlichen Reiz der Täuschung. Sind nur die Großen und die Herren der Welt glücklich? Man sagt, sie seyen es weniger als die meisten, denen nicht einmahl von der Möglichkeit träumt, Herren der Welt zu

werden. Aber wo ist der Große und Mächtige, der, so lästig und unerfreulich ihm auch seine Macht und Größe waren, nicht einen unersezlichen Verlust erlitten zu haben glaubt, wenn ihn das Schicksal nöthigt, sich seines Lebens im einfachen Privat-Stande zu freuen? Gegen einen Diocletian, der Purpur und Diadem freywillig ablegt und von seinen Kohlfeldern bey Salona seinen Freunden zuruft, jezt erst fange er zu leben an, werden Tausende sich beeinträchtigt fühlen, wenn sie Verzicht thun sollen auf Schimmer und Hoheit. Und so, wie es den Großen in sichtbaren Dingen geht, geht es in unsichtbaren den Philosophen. Wer einem speculirenden Kopfe, der eben durch seine Speculationen sich über das Volk erhoben zu haben meint, beweiset, daß er mit aller seiner Philosophie vom Reiche der Uebersinnlichkeit so wenig weiß als das Volk, dessen Lehrer er heißen möchte, thut ihm einen ungebethenen Dienst, und raubt ihm wirklich ein Glück, das ihm zum Bedürfnisse geworden war. Auch ist es gar ein anderes Ding, ob jemand freywil-

lig oder gezwungen einem eiteln Vorrange entsagt. Eben der Diocletian, der seinen Zepter niederlegte, würde ihn sich schwerlich haben aus der Hand winden lassen. Wer nie den Purpur der Meinung trug, nur der wird sich gefallen im einfachen Privat-Stande des Glaubens. Wo ist aber der Mann, der auftreten und sagen könnte: „Ich bekannte mich nie zu einer Meinung“? Selbst der Allesbezweifler sträubt sich gegen eine Philosophie, die durch Beschränkung des Gebieths der Wahrheit auch die Grenzen des Zweifels bestimmen will. Hat er ihr aber endlich gehuldigt, dann gehört er zu den Ersten, die sie als Wohlthäterinn verehren. Das Volk, das nie im Besize erträumter Schäze der Wissenschaft gewesen ist, kann durch eine Lehre, die der Vernunft Glauben für Einsicht biethet, nichts verlieren. Sein Erbtheil war immer nur Glaube. Der Philosoph aber, der eingesehen hat, daß da, wo alle menschliche Wissenschaft ein Ende nimmt, kein Grübler den vernünftigen Glauben mit irgend einem haltbaren Grunde bestreiten kann,

bewun-

bewundert die Weisheit des Schicksals, das dem Volke den lezten Gewinn aller Speculation auf dem Wege des Naturgefühls und der vererbten Meinung ohne alle Bemühung des Verstandes zuführte.

Septimius, der Gelehrte, bedurfte nur einiger Stunden, um den Begriff des Vernunftglaubens sich selbst zu entwickeln; und so bald er ihn sich entwickelt hatte, schämte er sich fast, den Verlust seiner Skepsis zu bedauern, die, wie er sagte, wenigstens reich an Zweifeln war. Nur wie dieser Glaube eine vereinigte Wirkung der wollenden mit der erkennenden Vernunft seyn könne, wie es der Oberpriester angekündigt hatte, vermochte er nicht voraus zu entwickeln; und ungeduldig erwartete er die sechste Nacht des Unterrichts.

Die

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Sechste Nacht.

Der heitere Blick, mit welchem der junge Römer seinen Lehrer begrüßte, bewies diesem besser als ein wiederhohltes Ja oder Nein es hätte thun können, daß die Wahrheit einen dankbaren Schüler gewonnen hatte.

Theophranor.

Bald werde ich dich nicht mehr Sohn nennen dürfen, lieber Eingeweiheter.

Septimius.

Nicht mehr Sohn? Bin ich dir fremd geworden?

Theophranor.

Die geistige Verwandtschaft hat ihre Grade wie die körperliche, und mancher Jüngling könnte, dem Geiste nach, Vater manches Greises seyn.

Und

Und so möchte sichs auch wohl ein Mahl treffen, daß ein Greis und ein Jüngling einander Bruder nenneten. Hat die Wahrheit, zu der ich dich führe, ihre Herrschaft in deinem Verstande gegründet wie in dem meinen, so stehen wir beyde in gleicher Entfernung von dem Geiste der Geister, und sind Brüder.

Septimius.

Gütiger Vater! — Ich stehe noch sehr weit hinter dir. Dein Trost und deine Freude ist eine Glaubensphilosophie, die vor meiner Vernunft wie ein unkenntliches Schattenbild schwebt. Wenn ich es näher betrachten will, verschwindet es.

Theophranor.

Vielleicht weil du einen falschen Standpunct nimmst, wenn du es näher betrachten willst. Die Philosophie der Einsicht wirft leicht ein falsches Licht auf die Wirkungen der reinen Geistigkeit.

Septimius.

Wirkungen der reinen Geistigkeit? Giebt es denn solche Wirkungen unter den Zuständen eines körperlich fühlenden Wesens?

Theophranor.

Wenn es keine giebt, so ist Glaube und Täuschung Eins.

Septimius.

Das ists, was ich befürchte. Ich sehe nicht ein, was Glaube, den du der Einsicht entgegen stellst, anders seyn kann als Gefühl. Du hast mich überzeugt, daß es unmöglich ist, das Wesen einer übersinnlichen Welt durch Denken zu erkennen. Daraus folgt, daß jeder Gedankenkünstler, der zum Beyspiele beweisen will, daß meine Seele sterblich, oder daß keine Gottheit wirklich ist, als ein eitler Schwätzer abtreten muß, weil sich ein solcher Beweis nur aus der Erkenntniß des Uebersinnlichen führen läßt. Kann ich ihm dagegen beweisen, daß in der Vernunft selbst eine Nöthigung liegt, unter zwey möglichen Urtheilen dem einen Beyfall zu geben und das andere zu verwerfen, so begründe ich durch meinen Beweis eine Philosophie des vernünftigen Glaubens. Aber, — so deutlich ich fasse, wie Glaube und Einbildung im Begriffe verschieden sind, so dunkel wird es

vor mir, wenn ich weiter frage: ist denn beydes auch in der Wirklichkeit verschieden? Ich billige die Wahrheit und verschmähe den Irrthum; und daß dieses Gefühl der Billigung und Mißbilligung kein Sinnengefühl ist, kann ich nicht bezweifeln. Aber wenn Trieb und Wunsch auf meine Vernunft wirken, wie kann ich dann unterscheiden, ob das, was ich für uneigennüzigen Vernunftglauben halten möchte, nicht ein gar eigennüziger Gefühlsglaube ist? Was man wünscht, das glaubt man.

Theophranor.

Du nimmst also doch im allgemeinen mit mir an, daß es Gefühle giebt, die durch Vernunft gewirkt werden?

Septimius.

Wie gesagt, wenn nur vom Wohlgefallen am Wahren die Rede ist.

Theophranor.

Und wenn vom Wohlgefallen am Guten und Schönen die Rede ist, was nimmst du dann an?

Sep-

Septimus.

Das Gefühl des Schönen, denk' ich, ist ein Gefühl, daß die Phantasie nach der Regel des Verstandes bewirkt, wenn sie das Zusammentreffen mehrerer Wirkungen auf Einen Eindruck in sanfter Annäherung findet. Das Wohlgefallen am Guten geht von dem Mitgefühle aus, das mich mein Glück in andern suchen und finden lehrt. Was hat aber die Vernunft, als Vernunft, als Ungrund der Wahrheit im Bewußtseyn, je für ein anderes Gefühl gewirkt, als das Streben nach Wahrheit und das Wohlgefallen am Wahren?

Theophranor.

Gewiß nicht das Gefühl, das deinen Verstand jezt bestimmte, über den Begriff des Guten so leicht wegzugleiten.

Septimius.

Bin ich darüber weggeglitten?

Theophranor.

Du führtest diesen unerschöpflichen Begriff ohne alle Vorrede auf das Mitgefühl zurück.

Septimius.

Bedurfte es einer Vorrede?

Theophranor.

Nach der Lehre unsrer Schulen nicht. Aber der Begriff des Guten bezieht sich doch zunächst auf Handlungen. Läßt deine Vernunft sich das Recht nehmen, Fühlen zu unterscheiden von Handeln?

Septimius.

Handlungen entspringen aus Gefühlen oder aus Grundsäzen, die nichts weiter sind als eine vernünftige Berichtigung der Gefühle. Hebt also der Unterschied zwischen Gefühl und Handlung meinen Saz auf, daß das Wohlgefallen am Guten sich auf das Mitgefühl gründe?

Theophranor.

Du lässest ihn denn doch gelten, diesen Unterschied?

Septimius.

Aber ich sehe nicht, was er für Bezug auf unsre großen Fragen hat.

Theophranor.

Sollte nicht aus ihm die Wahrheit hervor gehen, daß das Wohlgefallen am Guten ein Gefühl ist, das die Vernunft als unumschränkte Gesezgeberinn im Bewußtseyn wirkt? Sollten wir nicht mit dieser Entdeckung einen Blick in die Wirkungen der reinen Geistigkeit thun, unser unbegreifliches Selbst zum ersten Mahle unabhängig von den Gesezen der Körperlichkeit in den Aeußerungen seiner Selbstkraft erkennen, und so den Glauben an eine Geisterwelt auf das unbezweifelbare Bewußtseyn geistiger Kräfte gründen können?

Septimius.

Versteh' ich dich? Wahrheiten von solchem Umfange willst du herleiten aus einem Unterschiede, auf den die Philosophie fast nie geachtet hat, aus dem Unterschiede zwischen Gefühlen und Handlungen?

Theophranor.

Was die Philosophie bisher gethan und nicht gethan hat, mögen ihre Geschichtschreiber unter-

suchen.

suchen. Unser Lehrbuch ist das Bewußtseyn. Wie bestimmst du nach den Forderungen deines Bewußtseyns den merkwürdigen Unterschied, auf den die Philosophie bisher fast nie geachtet hat?

Septimius.

Gefühl ist — wer kann sagen, was? Jeder weiß es, während er fragt. Und Handlung — ist Folge eines Triebes, also auch eines Gefühls. Wir streben nach Genuß; und wenn dieses Streben unsre Lebenskräfte nach einer gewissen Richtung bestimmt, so bewegt sich unsre Lebens-Maschine, und diese Bewegung nennen wir eine Handlung.

Theophranor.

Ist das wirklich eine Erklärung, die deinem Bewußtseyn genügt, oder fällt dir nur sogleich keine bessere ein?

Septimius.

Welche hätte mir einfallen sollen?

Theophranor.

Frage bey dir selbst nach! Um zu handeln, mußt du doch vorher wollen? Oder nicht?

Sep-

Septimius.

Ohne allen Zweifel. Eine Bewegung meiner Lebens-Maschine durch äußere Kräfte ist keine Handlung.

Theophranor.

Um zu fühlen, mußt du auch vorher wollen? Mußt du sehen wollen, um zu sehen; hören wollen, um zu hören?

Septimius.

Wenn meine Sinne offen stehen, so wirkt der Eindruck der Natur freylich auf mich, auch wenn ich nicht will.

Theophranor.

Und wenn etwas auf dich wirkt, kannst du durch dein bloßes Wollen bestimmen, wie es auf dich wirken soll, ob schmerzhaft oder angenehm?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Weil — weil ich mich nicht selbst erfunden

habe; weil ich meine Gefühlsart nehmen muß, wie sie mir von der Natur gegeben ist.

Theophranor.

Aber wenn du etwas thun, oder etwas, das du thun möchtest, unterlassen willst, bist du dir dabey keines Gefühls bewußt?

Septimius.

Oft nur zu vieler Gefühle, wenn meine Wünsche etwas anderes wollen als meine Vernunft.

Theophranor.

Also deine Wünsche wollen, wie du sagst, oder deine Vernunft will. Laß uns jezt die Frage, ob der Wille frey ist, oder nicht, ganz dahin gestellt seyn lassen. Genug, du kannst wollen; und der Ausdruck: „deine Wünsche wollen,“ und: „deine Vernunft will,“ ist doch wohl nur eine Sprachformel. Oder bist du es nicht, der entweder nach den Forderungen des Gefühls oder nach einer Regel der Vernunft etwas will?

Septimius.

Ich bin es, der will. Die Kraft des Wollens

ist

ist mein. Aber diese Kraft wird bestimmt durch Gefühle oder durch Grundsäze.

Theophranor.

Der Bestimmungsgrund der Kraft des Wollens ist also etwas von dieser Kraft selbst Verschiedenes. Oder fühlst du, was du fühlen willst? Denkst du, was du denken willst?

Septimius.

Ich muß mein Gefühl nehmen, wie es kommt, und den Göttern danken, wenn es nicht den Meister über meine Vernunft spielt.

Theophranor.

Also noch ein Mahl! Du willst, entweder, was das Gefühl, oder, was die Vernunft verlangt. Die Willenskraft, die auf eine oder andere Art bestimmt wird, und der jedesmahlige Bestimmungsgrund dieser Kraft sind also nicht einerley. Oder unterscheidest du nicht unwidersprechlich in deinem Bewußtseyn deine Kraft, zu handeln, von der Regel, nach der du handelst, und von dem Gefühle, das dich veranlaßt, zu handeln?

Septimius.

Du willst sagen: Die Kraft des Wollens ist einzig und einfach in meinem Bewußtseyn; aber der Bestimmungsgründe dieser Kraft sind mancherley, sie mögen nun Gefühle oder Grundsäze seyn. Hab' ich dich verstanden?

Theophranor.

Als ob du mein Lehrer geworden wärest. Daß eine Handlung sich von einer mechanischen Bewegung dadurch unterscheidet, daß jene von meinem Willen, einer innern Kraft meines Selbst, nicht aber von äußern Kräften ausgeht, waren wir darüber nicht auch eins?

Septimius.

Ich habe nie etwas dagegen gesagt.

Theophranor.

So hast du dir selbst bewiesen, daß Handlungen wesentlich und uranfänglich nicht aus Gefühlen oder Grundsäzen, sondern aus der Willenskraft entspringen, die bald durch Gefühle, bald durch Grundsäze bestimmt wird.

Septimus.

Wie? was soll ich mir selbst bewiesen haben? Halte es mir zu Gute, wenn ich in allen diesen Unterscheidungen nichts als ein künstliches Spiel des Wizes entdecke. Das Daseyn der Willenskraft liegt außer Streit. Aber diese Kraft ist ein Trieb, oder vielmehr eine Aeußerung des Triebes, der uns, wir wissen nicht wie, bestimmt, so viel Genuß zu suchen als wir möglicher Weise auffinden können. Um zu genießen, streben wir; durch Streben wollen und handeln wir. Alle Handlungen gehen also ursprünglich aus vom Bedürfnisse des Genusses, also vom Gefühle aller Gefühle.

Theophranor.

Unstreitig, wenn Trieb und Wille Eins sind.

Septimus.

Oder auch, wenn, wie ich lieber sagen möchte, der Wille eine bestimmte Aeußerung des Triebes ist, der uns nöthigt, Genuß zu suchen.

Theophranor.

Und weder das Eine noch das Andere lehrt mich mein Bewußtseyn.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Du siehst mich an, als ob ich eine Ungereimtheit ausgesprochen hätte. Mir ging es fast eben so mit mir selbst, als ich zum ersten Mahle mir die Frage vorlegte: ob nicht vielleicht alle Systeme unsrer Sittenlehrer, die auf den Begriff eines Grundtriebes sich stüzen, eine Verkehrung der menschlichen Natur enthielten. Giebt es denn einen Grundtrieb? Geht der Trieb dem Bedürfnisse voran, oder das Bedürfniß dem Triebe? Ist nicht die Kraft des Wollens ganz etwas anderes als ein Trieb? Ist sie nicht vielleicht das Einzig-Wesentliche unsers Selbst, das wir von Allem, was außer uns ist, unterscheiden? Ist nicht Trieb vielleicht etwas Zufälliges, unserm Selbst Unwesentliches, und nur durch die irdische Beschränkung der Geistigkeit wie eine vorüber gehende Erscheinung möglich?

Septimius.

Du führst mich in eine neue Welt. Ich muß hören und schweigen.

Theophranor.

Laß uns annehmen, wir wüßten vom Wesen der menschlichen Handlungen noch gar nichts, und die Lehre von einem Grundtriebe der menschlichen Natur wäre noch nicht erfunden. Wir fangen also mit der Frage an: Wie kommt unser Verstand zu den Begriffen von Wollen und Handeln? Wie schließen sich diese Begriffe an unsre Prüfung der Vernunft? — Unsre Prüfung der Vernunft betrachtete den Menschen bisher nur als ein erkennendes Wesen, und fand den Endpunct alles Erkennens in dem Bewußtseyn, das Eindrücke von außen empfängt. In eben dem Bewußtseyn aber, in dem ich mein Selbst von allen empfangenen Eindrücken unterscheide, verwechsele ich Erkenntniß nicht mit Genuß, und Genuß nicht mit Handlung. Oder bist du dir deiner nicht als eines erkennenden, genießenden und handelnden Wesens bewußt?

Sep-

Septimius.

Ohne Widerrede. Aber — sind die drey Zustände, die ich unterscheide, nicht wesentlich Ein Zustand, der — Doch ich will dich aushören.

Theophranor.

Wie unterscheidest du in deinem Bewußtseyn Genuß von Erkenntniß?

Septimius.

Alle Erkenntniß bezieht sich auf Gefühle, und alle Gefühle beziehen sich auf Freude oder auf Schmerz. Ich kann mir denken, daß ich den Eindruck der Körperwelt fühlte, ohne dabey Freude oder Schmerz zu fühlen. So wie aber in meiner wirklichen Lebensform ein Eindruck zum Bewußtseyn gelangt, ist er mehr oder minder angenehm oder unangenehm.

Theophranor.

Und wenn Schmerz und Freude einander die Wage halten, oder wenn die Gewohnheit einem Eindrucke allen Reiz entzogen hat, was ist dir dann der Eindruck?

Sep-

Septimius.

Gleichgültig. Der Anblick meiner Hand, so wie sie mir jezt ins Auge fällt, macht mir weder Freude noch Schmerz; und doch sehe ich meine Hand. Aber ich darf nur an den Nuzen der Hand denken, oder an die Gefahr, sie zu verlieren, und ihr Anblick ist mir nicht mehr gleichgültig.

Theophranor.

Er ist es also doch in gewissen Fällen; und da uns ein Eindruck angenehm, oder unangenehm, oder gleichgültig seyn kann, so ist Genießen und Leiden ganz etwas anderes als Erkennen. Nicht wahr?

Septimius.

Sehr wahr. Aber was folgerst du daraus?

Theophranor.

Daß der Zustand des Erkennens mit dem Zustande des Genießens oder Leidens, der Zeit nach, zusammen fallen kann; daß aber die Empfänglichkeit für Freude und Schmerz von der Empfänglichkeit für Eindrücke überhaupt im

Zu-

Zustande der menschlichen Beschränkung verschieden ist.

Septimius.

Im Zustande der menschlichen Beschränkung? Worauf gründest du diesen Zusaz?

Theophranor.

Auf den Gedanken, daß es, nach unserm Begriffe der Möglichkeit, gar wohl einen Zustand, vielleicht für uns in einem reinern Daseyn, geben kann, wo jede Einwirkung eines andern Wesens auf unser Wesen Genuß gewährt. Davon in einer künftigen Nacht. Merkwürdig genug ist es bis dahin, daß Erkenntniß und Genuß sich vereinigen in einer Grundbestimmung unsers Selbst, die wir Empfänglichkeit nennen. Aber wenn wir uns des dritten Zustandes unsers Selbst, des Handelns, bewußt sind; vermögen wir auch diesen zurück zu führen auf das Bewußtseyn der Empfänglichkeit?

Septimius.

Wie? — Jezt erst komme ich auf einen Gedanken, zu dem du mich vermuthlich führen willst.

Theo-

Theophranor.

Auf welchen?

Septimius.

Ich mag dich nicht aufhalten. Aber — Handlungen gehen aus von dem Willen; und Wollen ist ganz etwas anderes als Fühlen; und Triebe sind doch Gefühle. Wille und Trieb könnten also doch wohl zweyerley seyn! Du lächelst?

Theophranor.

Laß uns unsern ruhigen Schritt fortgehen! Im Zustande des Erkennens und Genießens verhält sich unser Selbst leidend. Wie verhält es sich im Zustande des Handelns?

Septimius.

Strebend, wirkend, wollend.

Theophranor.

Genießen und nach Genuß streben, ist das einerley?

Septimius.

Wenn das wäre! Dann kenneten wir keine andere Menschen als glückliche Menschen.

Theophranor.

Wenn du glücklich bist, willst du dann glücklich seyn?

Septimius.

Wie soll ich das verstehen?

Theophranor.

Wenn du hast, was du wünschest, wünschest du dann noch, es zu haben?

Septimius.

Ich wünsche, es zu behalten.

Theophranor.

Wenn alle Menschen glücklich wären, würde ein Mensch wünschen, glücklich zu seyn?

Septimius.

Alle würden wünschen, glücklich zu bleiben.

Theophranor.

Aber wenn nun niemand unter diesen Glücklichen einen Begriff hätte von der Möglichkeit, ein Gut zu verlieren, in dessen Besize er glücklich ist; was würden dann alle Glückliche noch wünschen?

Septimius.

Gar nichts; voraus gesezt, daß sie ganz nach ihrem Wunsche glücklich wären.

Theophranor.

Wir wünschen also nur, wenn uns etwas fehlt?

Septimius.

Gewiß.

Theophranor.

Wir wollen also nur glücklich werden, wenn wir unglücklich sind?

Septimius.

Wohl. Aber unser Streben nach Glück ist unendlich.

Theophranor.

Warum es das ist, davon nachher. Jezt kommt es uns nur auf die Entdeckung an, ob der Schmerz der Freude voran geht, oder nicht. Wir streben, glücklich zu werden. Sezt aber nicht dieses Streben ein Bedürfen voraus, und dieses Bedürfen einen Zustand, in dem uns nicht wohl ist?

Septimus.

Vom Bedürfnisse geht jeder Trieb aus.

Theophranor.

Septimus! Hast du den ganzen Sinn dieser Worte mitgedacht?

Septimus.

Welchen Sinn? Ich denke, ich habe nichts gesagt, was einen geheimen Sinn haben könnte.

Theophranor.

Wenn das Bedürfniß dem Triebe voran geht, nicht aber der Trieb dem Bedürfnisse, so würden wir gar keine Triebe fühlen, wenn wir nicht Mangel fühlten. Mangel ist Schmerz, und im einfachen Bewußtseyn unsers Selbst ist kein Schmerz. Der Trieb, glücklich zu seyn, ist also keine Grundkraft unsers Selbst, die unmittelbar aus dem Innersten des Bewußtseyns hervor wirkt. Der vorgebliche Grundtrieb unsers Wesens ist ein abgeleiteter Zustand, der Eindrücke, und zwar schmerzhafte Eindrücke voraus sezt.

Septimus.

— Ist es möglich, daß unsre Willensprüfer so eine einfache Thatsache des Bewußtseyns übersehen konnten? — Aber ist dein überraschender Schluß, den ich nicht widerlegen kann, auch gegen alle bedachtsame Angriffe gewaffnet? Wenn du mir beweisest, daß der Trieb, glücklich zu seyn, nur ein abgeleiteter Zustand, und keine Grundkraft meines Wesens ist, so bin ich mir doch nicht minder bewußt, daß ich mich im Zustande des Strebens nicht leidend verhalte. Es wirkt eine Kraft aus mir, nicht auf mich, wenn ich mich anstrenge, meinen Zustand zu verbessern. Was wäre denn das? Wie erklärst du dieses Arbeiten und Streben eines bedürfenden Wesens?

Theophranor.

Aus der unbezweifelbaren Grundkraft meines Selbst, die durch das Bedürfniß zur Wirksamkeit gereizt wird.

Septimus.

Also durch eine Grundkraft! Und diese nennt sich? —

Theophranor.

Mit einem bekannten Worte, über dessen Bedeutung wir uns schon vereinigt haben und bey dem der Geringste im Volke leicht etwas Richtigeres denken mag als unsre Sittenlehrer, die über Grundtriebe philosophiren, — Willenskraft oder Wille.

Septimius.

Dahin kommen wir also zurück. Aber nun erlaube mir auch weiter zu fragen: Sind die mancherley Wörter: Wollen, Wünschen, Streben, Bedürfen, Verlangen, nicht wesentlich gleich bedeutend und nur zuweilen in abweichender Beziehung verschieden?

Theophranor.

Darauf laß dir von den Grammatikern Antwort geben, wenn dir daran gelegen ist! Wähle, welches Wort du für das schicklichste hältst, zur Bezeichnung der Willenskraft! Nur verwechsle nicht aus dem grammatischen Grunde, weil Wünschen und Wollen oft im Sprachgebrauche verwechselt werden, deine Wünsche mit deinem Willen!

Septimius.

Und was soll mich bewegen, Wünschen und Wollen für zweyerley zu halten? Was soll ich mir denken bey deiner Unterscheidung?

Theophranor.

Was die Willenskraft ist in der allgemeinen Ordnung der Kräfte, — wenn wir das wüßten, dann könnten wir die Natur der Geister erkennen. Aber was die Willenskraft in meinem Bewußtseyn ist, das lerne ich, so oft ich mich anstrenge, etwas zu thun oder zu unterlassen. Wille ist nichts anderes als die Kraft der Anstrengung, die unergründliche, unbezweifelbare, von allen Trieben, Neigungen und Bedürfnissen unterschiedene Selbstkraft in meinem Bewußtseyn; die einzige Seelenkraft.

Septimius.

Lieber Vater, muß ich nicht erst etwas wünschen, eh' ich mich anstrenge, etwas zu thun?

Theophranor.

Ohne allen Zweifel, wenn mein Wille im Dienste eines Wunsches arbeiten soll. Aber eben

darin

darin liegt der Unterschied zwischen Wunsch und Wille. Der Wunsch geht von einem Gefühle des Mangels aus und hat ein bestimmtes Ziel der Befriedigung. Der Wille geht von gar keinem Gefühle aus und hat gar kein bestimmtes Ziel. Soll ich mich anstrengen, so muß es ein Gefühl oder ein Grundsaz seyn, der die Aeußerung meiner Willenskraft veranlaßt. Aber warest du nie lässig, dich zu bemühen um das, was du wünschtest?

Septimius.

Sonderbar, wie das einfältige Menschengefühl deinen Unterscheidungen das Wort spricht!

Theophranor.

Hatte ich also unrecht, zu fragen: ob nicht vielleicht alle Systeme unsrer Sitten- und Willenslehrer, die sich auf den Begriff eines Grundtriebes stüzen, eine Verkehrung der menschlichen Natur enthielten? Anstrengung, Bemühung, das ist das Merkmahl einer Wirkung der Willenskraft im Bewußtseyn. Etwas wünschen, und sich bemühen, zu erhalten, was man wünscht, ist

so sehr zweyerley, daß es uns nie einfällt, mit uns selbst zu hadern, wenn nicht geschieht, was wir wünschen, so bald wir uns sagen können, wir haben das Unsre gethan. Aber wenn wir uns dies nicht sagen können, dann erst haben wir es mit uns selbst zu thun, im Bewußtseyn unsrer Selbstkraft. Der Wille ist *in uns*; der Wunsch ist nur *unser*.

Septimius.

So läßt sich wohl gar aus eben dieser Unterscheidung des Wünschens und Wollens beweisen, daß auch Willensfreyheit in unbedingtem Sinne nicht unmöglich ist?

Theophranor.

Wir wollen sehen. Unsre Prüfung des Bewußtseyns muß keinen Schritt von solcher Bedeutung thun, ohne sich zu versichern, daß es hinter uns hell ist. Die Willenskraft oder die Kraft der Anstrengung im Bewußtseyn, sagte ich, ist die einzige Seelenkraft. Alle so genannte erkennende Seelenkräfte: Gedächtniß, Phantasie und Verstand, sind bloß erkennbare Zustände unsrer

geistigen Empfänglichkeit. Wir fühlen, daß unsre Phantasie arbeitet, wie wir fühlen, daß uns das Herz schlägt. Der Strom unsrer Gedanken rollt vor dem Bewußtseyn hin wie der Strom des Blutes durch unsre Adern. Aber wir wollen; und aus dem leidenden Zustande des Erkennens wird ein thätiger Zustand der Aufmerksamkeit. Wir wollen; und unsre Gedanken fliegen rascher, oder verweilen länger vor dem Bewußtseyn. Der Wille kann also wirken auf unsre Vorstellungen, indem er sie schwächt oder belebt, und beydes, indem wir mit einer uns unbegreiflichen Selbstkraft uns anstrengen. Wie nun, mein Sohn, wenn du dir einer Leidenschaft, eines ungestümen Wunsches, eines Triebes bewußt bist, treibst du dann deine Vorstellungen oder fühlst du dich vielmehr von ihnen getrieben, gezogen, fortgerissen und oft überwältigt?

Septimius.

Meine Vernunft wird zuweilen überwältigt von Leidenschaften und ungestümen Wünschen.

Theo-

Theophranor.

Deine Vernunft? Nicht du? — Du also, im Bewußtseyn deiner Willenskraft, läßt dich wohl einmahl gern von ihnen überwältigen?

Septimius.

Leider! wenn ich thöricht genug bin.

Theophranor.

Deine Vernunft und deine Willenskraft sind also nicht Eins und Dasselbe. Oder strengt deine Vernunft, als Vernunft, sich an?

Septimius.

Ich strenge mich an, nach den Forderungen meiner Vernunft.

Theophranor.

Und der Trieb, der dich veranlaßt, etwas zu thun, wirkt er auf dich in deinem Bewußtseyn, oder bewirkst du ihn durch deine Willenskraft?

Septimius.

Der Trieb treibt mich, wirkt also auf mich.

Theophranor.

Also ist auch der Trieb, der deinen Willen in's Spiel zieht, wenn du dich bemühest, einen

Wunsch zu befriedigen, nicht Eins und Dasselbe mit dem Willen?

Septimius.

Gewiß nicht, wenn Wille Kraft der Anstrengung ist.

Theophranor.

Wie verhalten sich denn aber Trieb und Wille zu einander?

Septimius.

Das ist's, was ich nicht begreife. Du hast meine ganze Willensphilosophie umgekehrt.

Theophranor.

Das hätte ich nicht nöthig gehabt, wenn unsre Willensphilosophen, deren Meinungen dich irre machten, nicht die Wahrheit umgekehrt hätten. Statt den Willen als Grundkraft unsers Wesens anzuerkennen, dachten sie in unser Wesen einen Grundtrieb hinein, und sahen, nach dieser Voraussezung, in dem Willen nichts weiter als eine Wirkung oder Aeußerung ihres Grundtriebes.

Septimius.

Aber wie vereinigst du denn Trieb und Willen?

Theophranor.

Wie ich beydes in mir mit der Vernunft vereinigt finde, so oft ich mit Besonnenheit etwas will und wünsche. Ich bin mir meiner selbst bewußt als eines erkennenden, genießenden und wollenden Wesens. Ich erkenne nicht immer; ich genieße nicht immer; ich will nicht immer. Alle drey Zustände können abwechseln; alle drey können aber auch zusammen treffen in einem Augenblicke. Wie ist mir in einem solchen Augenblicke? Ich fühle ein Bedürfniß, einen Mangel. Woher kommt mir dieses Bedürfniß, dieser Mangel? Ich fühle Schmerz, so leise es auch seyn mag. Im einfachen Bewußtseyn meines Selbst ist kein Schmerz. Wenn ich leiden soll, muß etwas auf mich wirken. Das Bedürfniß kommt mir also von außen, indem etwas unmittelbar durch den Sinneneindruck, oder mittelbar durch das Spiel der Phantasie, oder durch die Mischung meiner Lebenssäfte schmerzhaft auf mich wirkt. Der Schmerz erregt in meinen Vorstellungen und Gefühlen eine Unruhe, von der ich mich bewegt

und

und wie durch eine äußere Kraft getrieben fühle. Wunderbar hat die Natur die Veranstaltung getroffen, daß das Thier, und oft auch der Mensch, wenn er, wie das Kind die Brust seiner Mutter, das Ziel seiner Bedürfnisse mit dem Bedürfen findet, mechanisch das Mittel trifft, diese treibende Unruhe, die wir Trieb nennen, zu stillen. Wenn die Vernunft dieses Mittel erkennt, so fängt der Trieb an, vernunftmäßig zu wirken; aber auch bey der vernunftmäßigen Wirkung des Triebes verhalte ich mich leidend. Das blinde Glück macht der hellsehenden Klugheit Plaz; die Klugheit lehrt mich auf manchen Genuß des Augenblicks Verzicht thun, um auf die Dauer desto mehr zu genießen; aber auch der Klugheit folg' ich oft nur mechanisch.

Septimius.

Und wo bleibt der Wille?

Theophranor.

Wo er bleiben wird, so lange unser geistiges Wesen bleibt, im Innern unsers Bewußtseyns. Der Wille in seiner Ursprünglichkeit, unabhängig

von Trieb und Vernunft, wirkt oder wirkt nicht, bald nach den Aufforderungen des Triebes, bald nach den Vorschriften der Vernunft. Er wirkt, wenn ich mich nicht mehr treiben lasse, sondern mich anstrenge, zu thun, was die Vernunft als Dollmetscherinn des Triebes anräth oder selbstmächtig gebiethet. Er kann wirken, wenn ich wähle.

Septimius.

Und was heißt Wählen?

Theophranor.

Ganz etwas anderes als Wollen. Ich will nicht immer, wenn ich wähle.

Septimius.

Ich könnte wählen gegen meinen Willen?

Theophranor.

Nicht gegen, aber ohne meinen Willen. Wille, sagt man, ist das Vermögen, zu wählen. Nach dieser Erklärung wirkte also mein Wille, wenn ich zum Beyspiele von einer Kraft zur Rechten, und von einer andern zur Linken gezogen werde, und mechanisch dem Zuge nach der Seite folge,

wo

wo er am stärksten ist. Bist du dir in solchen Fällen deiner Willenskraft bewußt?

Septimius.

Nach deiner Lehre nicht. Aber du weißt, wie unsre Willenslehrer Wollen und Müssen unterscheiden. Ich muß, sagen sie, wenn eine äußere Kraft mich nöthigt; ich will, wenn die Nöthigung von mir selbst ausgeht. Wenn ich von widersprechenden Neigungen oder von Neigung und Vernunft nach verschiedenen Seiten gezogen werde, und entweder einer bestimmenden Neigung oder der Vernunft folge; dann, sagen unsre Philosophen, will und wähle ich.

Theophranor.

Auch nach deiner Ueberzeugung?

Septimius.

Nach deiner Lehre wähle ich ohne zu wollen, wenn ich mich nicht anstrenge während der Wahl; und das thue ich freylich nicht immer.

Theophranor.

Aber doch zuweilen? Zum Beyspiele, wenn du einen Wunsch unterdrückst, weil die Vernunft

seine Befriedigung ein Unrecht nennt, strengst du dich dann nicht an, der Vernunft zu gehorchen?

Septimius.

Nicht immer so sehr als ich sollte.

Theophranor.

Wenn du also zwischen Recht und Unrecht wählst, bist du dir da deiner Willenskraft bewußt oder nicht?

Septimius.

Wenn ichs nicht bin, so weiß ich doch, daß ich es seyn sollte.

Theophranor.

Und ich mit dir. Diejenige Wirkung der Willenskraft, durch die wir uns als wollende Wesen die höchste innere Würde erwerben, die uns Natur und Schicksal weder geben noch nehmen können, bezieht sich auf ein unerlaßliches Gesez des Bewußtseyns. Um aber den Willen von seiner ehrwürdigen Seite schäzen zu lernen, ist es nothwendig, ihn von dem Vermögen der Wahl zu unterscheiden. Ich wähle, so oft ich aus dem Zustande des Schwankens zwischen mehrern Rei-

zungen oder Grundsäzen mich entschieden nach der einen Seite neige. Gleichgültig ist der Wille bey keiner Wahl; aber daß er nicht gleichgültig gewesen ist, kündigt er oft erst zu spät an, wenn wir uns Vorwürfe darüber machen, daß er nicht mitgewirkt hat. Diese Vorwürfe gehen aus dem Bewußtseyn hervor, daß er immer hätte mitwirken können. Er hat aber nicht mitgewirkt, wenn wir den Ausschlag der Wahl einem überwiegenden Gefühle oder einer siegenden Eingebung der Klugheit überlassen und uns leidend verhalten.

Septimius.

Darf ich deine Erläuterung ein Mahl kurz zusammen fassen, um zu sehen, ob ich dich ganz verstanden habe? Wille, sagst du, ist die Kraft der Anstrengung oder Selbstbestimmung in unserm Bewußtseyn. Diese Kraft ist kein Trieb: Ein Mahl, weil Triebe von einem Gefühle des Schmerzens, also von Eindrücken der Natur auf unser Selbst, ausgehen, der Wille aber die einzige bekannte Kraft unsers innigsten Selbst ist; zwey-

tens, weil Triebe ein Ziel der Befriedigung haben, der Wille aber, als Wille, gar kein Ziel hat und auch nicht befriedigt werden kann, weil er nichts bedarf. Der Wille ist also auch etwas anderes als das Vermögen der Wahl, weil ich mich gleich leidend verhalte, wenn ich auf einem Schiffe durch den Stoß einer Welle, oder im Zustande des Schwankens zwischen Gefühlen oder Einsichten von einem Gefühle oder einer Einsicht nach einer bestimmten Richtung getrieben werde. Hab' ich deine Lehre gefaßt?

Theophranor.

Ohne den kleinsten Mißverstand.

Septimius.

Und habe ich mich nicht geirrt, wenn ich in Allem, was du bis jezt gesagt hast, eine Einleitung vermuthe, die Möglichkeit der unbedingten Freyheit des Willens zu beweisen?

Theophranor.

Ich traue dir zu, daß du diesen Beweis zum Theil selbst führen wirst.

Septimius.

Da trauest du mir mehr zu als ich, ungeachtet deiner Einleitung, von dir selbst erwarte.

Theophranor.

Und deßwegen versicherteſt du dich noch ein Mahl des ganzen Zusammenhanges der Lehre deines Bewußtseyns, die du meine Lehre nennst?

Septimius.

Ich läugne es nicht. — Wie viel du für einen Beweis der Willensfreyheit dadurch gewonnen hast, daß du keinen Grundtrieb als wirkende Kraft im Wesen der Geistigkeit anerkennst, sehe ich zum Theil ein. Aber —

Theophranor.

Nun?

Septimius.

Darf ich's sagen? Durch diese Einsicht werde ich nur in der Aufmerksamkeit erhalten, die ich noch nie einem Philosophen geschenkt habe, der mir Freyheit des Willens beweisen wollte. Denn ist die lezte Kraft, die aus uns wirkt, ein Trieb,

und

und Wille nur eine bestimmte Wirkung dieses Triebes, so endigt sich alle Philosophie der Freyheit mit der Frage: ob Freyheit eines Triebes möglich und wirklich ist. Und ist Sinn in dieser Frage?

Theophranor.

Du bauest an meinem Gebäude. Wären wir uns wirklich eines Grundtriebes unsers Selbst bewußt, so müßten wir doch, ehe von Willensfreyheit die Rede seyn könnte, den Willen, oder die Kraft der Selbstbestimmung, als eine von jedem Triebe unterschiedene Kraft anerkennen. Denn ein Trieb ist eine Nöthigung, die sich selbst nicht aufheben, also die Kraft des freyen Wollens, als eine Beschränkung der nöthigenden Kraft, unmöglich enthalten kann. Aber durch die Unterscheidung zwischen Trieb und Wille ist noch keinesweges die Freyheit des Willens, sondern nur die Möglichkeit einer vernünftigen Untersuchung über die Freyheit des Willens bewiesen. War es dieser Gedanke, der hinter deinem Aber versteckt lag?

Septimius.

Wie du dich in alle meine Gedanken hinein denkst!

Theophranor.

Wenn Wille die Kraft der Anstrengung und Selbstbestimmung in unserm Bewußtseyn ist, so folgt daraus noch nicht, daß die Wirkungen dieser Kraft nicht nach nothwendigen Gesezen erfolgen. Aber das folgt doch daraus, daß die Geseze, die nach unsrer Voraussezung den Willen bestimmen könnten, nicht Wirkungen der Geseze der äußern Natur seyn können.

Septimius.

Warum nicht?

Theophranor.

Unser ganzes Denken und Wissen beruht doch auf der Unterscheidung unsers Selbst von den Einwirkungen der Natur auf unser Selbst. Die Natur denken wir uns als wirkend nach nothwendigen Gesezen. Wie erkennen wir aber die Wirklichkeit solcher Geseze?

Septimius.

In ihren Einwirkungen auf uns.

Theophranor.

Und wie sind wir uns der Willenskraft bewußt?

Septimius.

Als einer Kraft in uns.

Theophranor.

Eine Kraft in uns ableiten von den Einwirkungen der Kräfte außer uns, was heißt das? —

Septimius.

Jezt verstehe ich dich. Alle Naturgeseze, die wir erkennen, sind Geseze der Erscheinungswelt in unsrer Sinnenform. Kräfte der Natur erkenne ich nie, sondern nur Ordnung der Natur, die ich mir als Wirkung vereinigter Kräfte denke. Der Willenskraft aber bin ich mir bewußt als einer übersinnlichen Selbstkraft meines Wesens. Diese Selbstkraft eine Wirkung der Naturkräfte nennen, heißt also, mein übersinnliches Ich, das ich von Allem, was nicht Ich ist, unterscheide, in der Sinnenwelt zusammen sezen aus dem,

was

was nicht Ich ist. — Ich mag nicht mehr davon reden.

Theophranor.

Aber es war doch nöthig, damit anzufangen. Denn darin besteht die Kunst mancher verkehrten Systeme, Wahrheiten, die sich von selbst verstehen und alle Philosophie erst möglich machen, zum Beschlusse als einen Anhang zu liefern. — Unsre Prüfung der Willensfreyheit geht also von der Wahrheit aus, daß die Selbstkraft unsers Bewußtseyns so gewiß, als wir selbst nicht etwas außer uns sind, nicht eine Wirkung der Erscheinungswelt ist, die wir als etwas außer uns erkennen. Nur dreyerley vernunftmäßige Angriffe gegen die unbedingte Freyheit des Willens sind möglich. Entweder muß man beweisen, daß Freyheit unverträglich ist mit den ewigen und übersinnlichen Gesezen des Weltalls; oder daß die Selbstbeobachtung sie mit der regelmäßigen Entstehung und Verkettung aller unsrer Gedanken und Gefühle nicht vereinigen kann; oder daß sie der Allmacht und Allweisheit eines Urhebers der

Welt

Welt widerspricht. Denn mit den drey Begriffen: Welt, Geist und Gottheit, endigt sich alle mögliche Philosophie.

Septimius.

Und gegen die furchtbare Schlachtordnung des Inhalts dieser drey unerschöpflichen Begriffe willst du eine unbedingte, von den Gesezen der Welt und dem Willen der Gottheit unabhängige Freyheit behaupten?

Theophranor.

Wenn wir die Geseze der Welt und den Willen der Gottheit ergründen könnten, dann stünde es freylich übel um unsre Philosophie der Freyheit.

Septimius.

Dann? Dann, sollt' ich denken, könnte man erst Vertrauen fassen zu einer solchen Philosophie.

Theophranor.

Sonderbar bleibt es, daß das einfache Bewußtseyn unsers Ich reicher an Wahrheit ist als alle Welt- und Geisterlehren.

Septimius.

Ich verstehe dich nicht mehr.

Theophranor.

Wenn ein endliches Wesen wirklich dahin gelangte, die Welt und die Gottheit zu ergründen, und gewönne die Ueberzeugung nicht dabey, daß seine Kenntniß auch möglicher Weise nicht mangelhaft seyn könne, was hätte es dann gewonnen? Solche Ueberzeugung aber ist bey der Beurtheilung äußerer Dinge unmöglich, so lange der Begriff der Möglichkeit bleibt. Durch diesen Begriff kann ich mir immer den Fall denken, daß mir, bey allem Umfange meiner Wissenschaft, eine Einsicht fehlt, die mich, wenn ich sie hätte, vielleicht nöthigen würde, meine ganze Wissenschaft aufzugeben. Keine Philosophie der Einsicht kann daher den Zweifel ausschließen. Aber mein Ich ist mir unbezweifelbar, und die Wirkungen meines Ich, deren ich mir bewußt bin, sind unabhängig von aller Einsicht.

Septimius.

Aber, lieber Vater, bleibt denn bey der Beurthei-

urtheilung der Wirkungen meines Ich nicht auch der Fall denkbar, daß ich mich selbst täusche?

Theophranor.

Daß du dich selbst täuschest in der Ueberzeugung von deinem Daseyn?

Septimius.

In der Ueberzeugung von den Wirkungen meines Daseyns.

Theophranor.

Die du, als aus dir selbst hervor gehende Wirkungen, unterscheidest von allen Einwirkungen der Natur auf dich?

Septimius.

— Ich kann nicht weiter. Laß mich erst deinen Beweis der Freyheit der Willenskraft hören, bey dem du vermuthlich auf alle Welt- und Geisterkunde Verzicht thun wirst.

Theophranor.

Wer nicht darauf Verzicht thut, dem werde ich nie beweisen können, was unbezweifelbar ist. An Eine Wahrheit muß ich dich noch erinnern, ehe wir sehen, wie die Welt- und Geisterlehrer ge-

gen ihr eignes Bewußtseyn philosophiren. Diese Wahrheit haben wir mitgebracht aus unsrer Prüfung des Verstandes, und sie lautete: „Alle unsre Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und „Nothwendigkeit sind Regelbegriffe des Verstan„des, die das innere Wesen der Welt nicht be„treffen.“ — Du siehst mich bedeutend an!

Septimius.

Weiter! weiter, lieber Vater!

Theophranor.

An die eben zurück gerufene Wahrheit schloß sich eine andere, die lautete: „Das in sich Wirk„liche, das etwas außer mir und mehr ist als der „leere Begriff der Wirklichkeit, ist mir nur durch „seine Einwirkung auf mein Bewußtseyn erkenn„bar; das in sich Mögliche und in sich Nothwen„dige ist mir gar nicht erkennbar.“ — Erinnerst du dich, wie wir diese höchsten Grundsäze des Verstandes bewiesen?

Septimius.

So gut als ob du sie mir noch ein Mahl bewiesest.

Theophranor.

Wenn also das Wirkliche allein, und zwar in unserm Bewußtseyn, wahr ist als ein leerer Begriff, können dann die leeren Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit einen vernünftigen Zweifel am Daseyn des Wirklichen veranlassen? Weil du dir als möglich denken kannst, du wärest nicht und fühltest nicht, oder gar, es sey nothwendig, daß du nicht wärest und nichts fühltest; kannst du deßwegen an deinem Daseyn und an der Wirklichkeit deiner Gefühle zweifeln?

Septimius.

Du überhäufst mich, Vater, mit zugestandenen Säzen.

Theophranor.

Und du hast vermuthlich ihre Anwendung auf die Willensfreyheit schon gefunden. Ist unser Wille wirklich frey? Darauf läßt sich nicht aus Begriffen antworten. Unser Bewußtseyn muß hier selbstmächtig bejahen oder verneinen, wie es unser Daseyn bejahet. Ist Willensfreyheit möglich? Diese Frage hat, wenn die Wirklichkeit

der Freyheit im Bewußtseyn gegeben ist, nicht mehr Sinn als die ähnliche: „Ist mein Daseyn möglich?“

Septimius.

Dies ist doch nicht dein Beweis der Willensfreyheit?

Theophranor.

Er fängt damit an. Wenn du willst oder nicht willst, im Gefühle deiner Selbstkraft dich anstrengst oder unterdrückst, bist du dir da einer Einwirkung äußerer Kräfte bewußt, aus denen deine Selbstkraft hervor geht?

Septimius.

Ich bin mir bewußt, daß ich will.

Theophranor.

Aber du kannst doch den Fall als möglich denken, daß dein Wille vielleicht nur Wirkung einer fremden Kraft sey, die du nicht kennst!

Septimius.

Auf eine ähnliche Art, wie ich mir als möglich denken kann, daß ich nicht wäre und nichts fühlte. Sollte ich nicht so antworten?

Theophranor.

Antworte nach deiner Ueberzeugung!

Septimius.

Die hast du gefangen genommen.

Theophranor.

Wer vermag jemahls zu entdecken, wie es in der ewigen Ordnung der Wesen möglich ist, daß es Urkräfte geben kann, die eigenmächtig durch sich selbst wirken? Daß es aber möglich seyn muß, kann ich nicht bezweifeln, weil ich mir meines Willens bewußt bin. Sich seines Willens bewußt seyn, oder sich der Wirklichkeit einer Urkraft bewußt seyn, die nicht als Wirkung einer fremden Kraft gedacht werden kann, ist Eins und Dasselbe. Der Begriff der Freyheit liegt im Begriffe des Wollens.

Septimius.

Und der Lehrsaz, daß jede Begebenheit als Wirkung einer Ursache gedacht werden muß, wäre gar keine Einwendung gegen die Möglichkeit des Wollens in dieser unbedingten Bedeutung?

Theo=

Theophranor.

Du bringst mir, was ich suchte. Der erste Einwurf, den man gegen die Möglichkeit der Willensfreyheit aufzustellen pflegt, ist eben der Lehrsaz, daß Alles, was geschieht, seine Ursache habe. Nehmen wir diesen Saz im Sinne unsrer Weltlehrer, die über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Urkräfte aus Begriffen philosophiren, so ist Freyheit ein Unding. Aber wer hat den Weltlehrern Vollmacht gegeben, den Regelbegriff der Ursache, nach dem wir die regelmäßige Folge der Begebenheiten in der Erscheinungswelt beurtheilen, mit dem Begriffe einer Urkraft zu verwechseln, die aus dem Innern der Wesen wirkt? Jede wirkliche Begebenheit in der Sinnenwelt denke ich mir als Wirkung einer Ursache. Nie aber hat ein menschlicher Sinn Ursachen erkannt. Die gedachte Ursache in der Sinnenwelt denke ich mir als hervor bringend, und zwar so, daß eine Begebenheit die andere hervor bringt. Eine Begebenheit aber ist kein Ding, sondern eine Folge der Erscheinungen

gen in unsrer Sinnenform; und daß ein Ding, seinem innern Daseyn nach, jemahls ein anderes Ding, seinem innern Daseyn nach, hervor gebracht habe, kann ich mit keinem Beyspiele beweisen. Was nuzt mir also der Saz, daß jede Begebenheit ihre Ursache hat, zur Beurtheilung der innern Kräfte der Wesen? Es ist möglich, das heißt, denkbar, daß es eine Regel der innern Einwirkung unter den Wesen an sich giebt; diese Regel aber zu erkennen, dazu kann uns kein Aufmerken und kein Nachforschen behülflich seyn. Daß einer solchen Regel der innern Einwirkung alle Wesen unterworfen sind, folgt nicht aus der Gedankenregel, nach welcher wir alle Naturbegebenheiten erklären, und wird widerlegt durch das Bewußtseyn der Willenskraft in uns, die wir uns nicht willkührlich denken, sondern durch ihre Einwirkung auf die Reihe unsrer Vorstellungen anzuerkennen genöthigt sind. Im Bewußtseyn meiner Willenskraft finde ich den Begriff von einer Kraft oder Ursache überhaupt, den der Verstand nach seiner Regel als leeren Begriff auf-

stellt,

stellt, zum ersten und einzigen Mahle bestätigt. In die Natur denke ich ihn nur hinein, und seze voraus, daß es Naturkräfte giebt, weil ich nur unter dieser Voraussezung Naturbegebenheiten erklären kann. Die voraus gesezten Naturkräfte denke ich mir als gebunden an eine nothwendige Regel, weil meine Gedankenregel nothwendig ist. Im Bewußtseyn der Willenskraft entdecke ich keine Nothwendigkeit, sondern Freyheit. Alle Naturkräfte denke ich mir als bedingte Kräfte. Der Willenskraft allein bin ich mir bewußt als einer Urkraft.

Septimius.

Ich hätte voraus sehen können, wohin deine Erklärung des Begriffs der Ursache und Wirkung führen würde. — Die Möglichkeit der Freyheit läßt sich also nicht erklären?

Theophranor.

Erklären? Du weißt doch, was Erklären heißt?

Septimius.

Die Ursachen des Wirklichen bestimmen.

Theophranor.

Freyheit erklären wollen, hieße also die Ursachen dessen bestimmen wollen, das ich mir, so bald ich es denke, als wirkend ohne Ursachen denke.

Septimius.

Das hieße denn einen Widerspruch wollen.

Theophranor.

Ist eine frey wirkende Urkraft in uns wirklich, so kann die Philosophie nichts weiter als die Wirklichkeit dieser Urkraft vertheidigen gegen die Einwendungen des vernünftelnden Verstandes. Der Verstand würde uns nöthigen, das Bewußtseyn der Freyheit für eine Selbsttäuschung anzuerkennen, wenn er uns beweisen könnte, daß Freyheit den Grundlehren der Natur- und Vernunftwissenschaft widerspräche. Beweisen, daß solch ein Widerspruch sich nicht findet, das allein heißt die Möglichkeit der Freyheit, also für den Verstand, aber nicht mit Ansprüchen auf Kenntniß des in sich Möglichen beweisen. Sonach antworten wir den Weltlehrern, die uns aus dem in-

nern

nern Zusammenhange alles Wirklichen nach dem Geseze der Ursachen und Wirkungen die Freyheit wegerklären wollen: Freyheit ist möglich; denn eure Weltlehre ist eitel. So antworten wir ferner den Seelenlehrern, die uns aus dem bekannten und wirklich innern Zusammenhange unsrer Gefühle und Gedanken die Freyheit wegerklären wollen: Freyheit ist möglich; denn eure Seelenlehre ist falsch.

Septimius.

Das wäre also die zweyte Ordnung der Gegner, die du jezt angreifen willst. Welche Seelenlehre nennst du denn falsch?

Theophranor.

Diejenige, die das unglückliche Verdienst hat, den unbelehrten Menschenverstand am leichtesten zu verwirren. Was unser Verstand beurtheilen soll, das muß er sich vor aller Beurtheilung erst denken als vorhanden. So wie wir nun bey der Beurtheilung einer Naturerscheinung damit anfangen, daß wir die Erscheinung als ein Wesen sezen, so denkt sich ein Seelenlehrer das Bewußt-

seyn

seyn unsers Selbst zuerst als ein Wesen. Naturerscheinungen unterscheiden sich nach ihren Eigenschaften, und diese Eigenschaften beurtheilen wir nach dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Ganz als wäre die Rede von einer Naturerscheinung denkt sich der Seelenlehrer weiter die Seele als ein Wesen mit Eigenschaften, die er nach dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen beurtheilt. Nun werden in seiner Wissenschaft Gedächtniß, Phantasie, Verstand, Wiz u. s. w. zu Seelenkräften, so wie Schwere, Schnellkraft u. s. w. Naturkräfte sind. Die Wirkungen der Seelenkräfte heißen dann Vorstellungen. Alle Vorstellungen erfolgen nach Gesezen wie die Wirkungen der Naturkräfte. Entweder, sagt nun der Seelenlehrer zum Beschlusse, hat eine Vorstellung ihren Grund in einer vorher gehenden Vorstellung, oder sie geht aus von Trieben, die uns nöthigen, unser Glück zu begehren. Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte vollenden das erkennbare Wesen der Seele. Jene wirken nach erkennbaren Gesezen; diese vereinigen sich

alle

alle in dem unwiderstehlichen Grundtriebe, der in uns das Gefühl der Selbstliebe erregt. Freyheit, als ein Vermögen, unabhängig von den Gesezen der Vorstellungsfolge und dem Grundtriebe des Selbstgefühls, sich eigenmächtig zu bestimmen, ist also etwas Eingebildetes und in der menschlichen Seele nicht zu finden. — Was denkst du, mein Sohn, von dieser Lehre?

Septimius.

Ich möchte fürs erste wissen, wenn Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte das Wesen der Seele bestimmen, wo dann die Anstrengungskraft bleibt?

Theophranor.

Wenn alles menschliche Streben von einem Grundtriebe unsers Wesens ausgeht, dann ist Anstrengung nichts anderes als eine Wirkung des Grundtriebes. Wenn aber ein Grundtrieb als etwas Höchstes und Leztes in uns sich im Bewußtseyn nicht findet, die Anstrengungs- oder Willenskraft aber unbezweifelbar aus den Tiefen unsers

sers Wesens wirkt, was wird dann aus dem wohlgeordneten Gebäude der Seelenlehrer?

Septimius.

Was aus Troja wurde, als Ulysses das Palladium aus dem Tempel Minervens entführt hatte.

Theophranor.

Aber bleibt nicht noch immer der Lehrsaz von den nothwendigen Gesezen der Vorstellungsfolge eine Schuzwehr der Freyheitsläugner? Ich kann nicht handeln, ohne vorher eine Vorstellung von meiner Handlung zu haben. Daß alle unsre Vorstellungen, Gefühle und Gedanken nach unwandelbaren Gesezen in der Zeit einander bestimmen, ist unläugbar. Dieselben Bewegungsgründe veranlassen dieselben Handlungen. Wo bleibt denn da die Freyheit?

Septimius.

Du forderst den Feind in seinen eignen Mauern heraus. Aber ich befürchte, diese Mauern sind untergraben. Deine Erläuterung des Bewußt-

wußtseyns bricht überall Lücken in die Wissenschaft der Seelenkunde.

Theophranor.

Wenn du dein Selbst beurtheilen willst, denkst du dich denn nicht als ein Wesen?

Septimius.

Aber ich erkenne mich nicht als ein Wesen.

Theophranor.

Was erkennst du denn?

Septimius.

Die Folge meiner Vorstellungen.

Theophranor.

Und wie kommst du zu Vorstellungen?

Septimius.

Die einwirkende Natur wirkt fort in der Sinnenform und nach der Gedankenregel, die ich erkenne in meinem Bewußtseyn.

Theophranor.

Wenn also deine Vorstellungen zwischen der Außenwelt und deinem Bewußtseyn in der Mitte liegen, ist es nicht denkbar, daß eine Kraft, die aus dir selbst wirkt, auf die Folge deiner Vor-

stellun-

stellungen wirken kann, wenn gleich diese Folge selbst durch die Einwirkung der Außenwelt und die Geseze der menschlichen Vorstellungsart bestimmt wird?

Septimius.

Noch ein Mahl, Vater! Es fährt mir wie ein Lichtstrahl durch die Seele.

Theophranor.

So wirf denn, um den Tag der Wahrheit ganz zu sehen, die ganze Decke der ersonnenen Wissenschaft ab, die man uns für eine Seelenlehre anzunehmen überreden will. So gewiß unser Ich etwas anderes ist als die Erscheinungen, aus denen wir eine Welt zusammen denken, so gewiß sind die so genannten Erkenntnißkräfte der Seele nichts als Bestimmungen unsrer Empfänglichkeit. Von Eigenschaften der Seele wissen wir nichts, wenn wir über die Urbegriffe von Empfänglichkeit und Kraft hinaus gehen. Nur einer einzigen Kraft unsers Selbst sind wir uns bewußt, der Anstrengungskraft, durch die wir wollen.

Diese Kraft, ihrem Wesen nach ein unauflösliches Räthsel, wirkt auf unsern Zustand von innen, wie die Natureindrücke von außen auf ihn wirken. Bestimmt durch Geseze, die man als eine Fortwirkung der Naturgeseze ansehen kann, folgen alle unsre Vorstellungen auf einander und aus einander. Wir können uns durch Wollen keine Vorstellung geben und keine nehmen. Aber Eins können wir doch, unsre Vorstellungen durch die Willenskraft schwächen oder beleben. Im Bewußtseyn, daß wir dieses können, offenbart sich die Freyheit oder Willkühr im Urgrunde unsers Wesens. Ein Gefühl absichtlich schwächen oder beleben, heißt handeln. Und das ist es, was der unverwirrte Menschenverstand meint, wenn er die große Wahrheit ausspricht: „Was ich fühlen werde, hängt von mir nicht ab, „wohl aber, was ich thun werde.“

Septimius.

Darum hieltest du so fest auf den Unterschied zwischen Fühlen und Handeln! Wenn also der Wille Handlungen möglich machen soll, so muß

die Vorstellung von dieser Handlung in meiner Vorstellungskraft schon gegeben seyn?

Theophranor.

Wenn mir die Vorstellung von dem, was ich wünsche oder soll, nicht vorher gegeben ist, so kann die Willenskraft möglicher Weise keine Vorstellung schwächen oder beleben; sie kann also nicht wirken; das heißt: ich kann nicht handeln. Hier ist der erste Punct, wo Freyheitsvertheidiger und Freyheitsläugner sich aus einem Irrthume in den andern verlieren, wenn sie dem Willen zumuthen, was er nicht leisten kann. Wir sind uns bewußt, daß alle unsre Vorstellungen nach unwandelbaren Gesezen aus einander folgen. Wir sind uns ferner bewußt, daß jede Handlung zunächst ausgeht von der Vorstellung, die wir von dieser Handlung haben. Versucht nun ein Freyheitsvertheidiger, seine Lehre dadurch zu retten, daß er behauptet, der Wille könne Vorstellungen schaffen, die von selbst anheben und nicht aus andern Vorstellungen entspringen, so widerlegt ihn sein eignes Bewußtseyn. Aber eben so wi-

derlegt das Bewußtseyn den Freyheitsläugner, der eine Handlung ursprünglich von einer bloßen Vorstellung ableitet. Die Anstrengungskraft macht die Vorstellung zur Handlung, und diese Kraft ist eine Urkraft der Uebersinnlichkeit und frey von allen der Zeit nach sinnlich bestimmten Gesezen der Vorstellungsfolge.

Septimius.

Genau ausgedruckt, sind also meine Handlungen nicht frey, wenn gleich mein Wille frey ist?

Theophranor.

Verirre dich nicht, Lieber! Eine Handlung ist frey, in so fern sie Handlung, das heißt: vom Willen allein abhängig ist. Eine Handlung ist nicht frey, in so fern sie zugleich als Vorstellung aus einer vorher gehenden Vorstellung entspringt. Der Schmerz giebt mir Wünsche; die Vernunft Pflichten. Ich handle, wenn ich den Zug des Triebes, das Ziel meiner Wünsche zu erreichen, durch Anstrengung stärke oder den Gesezen der Klugheit unterwerfe. Ich handle, wenn ich einen

nen Wunsch unterdrücke oder eine Neigung zum Guten absichtlich belebe, um zu thun, was ich soll. Wünschen und Sollen sind die Bestimmungsgründe des Wollens.

Septimius.

Bestimmungsgründe der Aeußerungen des Willens, wenn ich dich verstehe, nicht des Willens selbst!

Theophranor.

Wäre der Wille Bestimmungsgründen unterworfen, so wäre Freyheit unmöglich. Aber der Wille bewährt eben dadurch seine Freyheit, daß er die Bestimmungsgründe des Wollens, das heißt: seine Aeußerungen, als bloße Vorstellungen wirken lassen kann, ohne sie zu Handlungen zu erhöhen. Deßwegen offenbart er sich dem Bewußtseyn am deutlichsten und zuverlässigsten, wenn mehrere Vorstellungen als Bestimmungsgründe mit einander streiten, das heißt: im Zustande des Wählens. Wenn die Wage züngelt, dann giebt der Wille, wenn er kann, den Ausschlag.

Septimius.

Wenn er kann? Ist er denn frey, wenn er nicht kann?

Theophranor.

Ist denn ein freyer Wille nothwendig auch ein allmächtiger Wille? Hier ist der zweyte Punct, bey welchem Freyheitsläugner und Freyheitsvertheidiger den rechten Weg verfehlen, indem sie dem Willen zu viel zumuthen. Das Triebwerk meiner Vorstellungen ist nicht das Werk meines Willens, und ihr schmerzhafter Einfluß auf den Zustand meines Bewußtseyns bestimmt die Lebhaftigkeit eines Triebes. Wenn also ein ungestümes Gefühl mich hinreißen will, zu thun, was ich nicht soll, und die Vernunft ihr Gesez dem Triebe entgegen stellt, so wirkt der freye Wille, indem ich mich bestrebe oder nicht bestrebe, das Gesez der Vernunft geltend zu machen. Bestrebe ich mich nun wirklich, werde aber dennoch fortgerissen vom Zuge des Gefühls; folgt daraus, daß mein Wille nicht frey war? Die Grenzen der Wirksamkeit einer Kraft sind doch nicht Eins und Dasselbe mit

dem

dem Wesen dieser Kraft. Oder ist keine Kraft in deinem Arme, weil eine Eiche, die du aus ihren Wurzeln reißen willst, sich nicht einmahl bewegt?

Septimius.

Aber wie bestimmst du die Grenzen der Wirksamkeit des Willens?

Theophranor.

Ich, ein körperlich-beschränktes und körperlich-erkennendes Wesen, sollte die Grenzen der Wirksamkeit einer übersinnlichen Kraft meines Bewußtseyns bestimmen? Ist denn nicht das Wesen dieser Kraft unerforschlich? Ist nicht das Wesen der Naturkraft, die meine Gefühle treibt, eben so unerforschlich? Strebe, so viel du kannst, um das Deine zu thun! Ahnden wirst du dann, aber nie gewiß erfahren, wie viel du hättest thun können. Und hast du Unrecht gethan, so wird das Bewußtseyn, der siegenden Neigung entgegen gekämpft zu haben, dich beruhigen, aber nie zureichen, dich ganz mit dir selbst zu versöhnen.

Septimius.

Du rufst die tiefsten Gefühle auf, deine Lehre zu befestigen. Es liegt mir daran, frey zu seyn;

und doch bin ich weniger glücklich, wenn ich frey bin, weil ich mir dann nicht einbilden darf, Selbstbestrafung sey ein bloßes Spiel veruneinigter Vorstellungen.

Theophranor.

Glücklich seyn, und seyn, was man seyn soll, welch ein verschiedener Zustaud! Nicht wahr?

Septimius.

Sprichst du ernstlich?

Theophranor.

So ernstlich wie je in meinem Leben. Aber unsre Unterhaltung hat uns weit genug geführt für diese Nacht. Die Kraft deiner Geistigkeit hast du anerkannt. Du wirst auch die Würde deiner Geistigkeit anerkennen. Was ich dir zunächst mitzutheilen schuldig bin, ist noch eine Bemerkung über die Einwendungen gegen die Möglichkeit der Willensfreyheit im Verhältnisse zum Wesen der Gottheit. Ist dieser lezte Punct des Streits berichtigt, dann wollen wir sehen, wie die Vernunft durch ihr Gesez, das Pflichten von Wünschen trennt, den Glauben an eine bessere Welt begründet.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Siebente Nacht.

Ist es denn wirklich, wie die Schule der Freyheitsläugner behauptet, dem wollenden und bedürfenden Menschen gleichgültig, ob Freyheit oder ein Gesez der Nothwendigkeit in seinem Bewußtseyn regiert? Daß die Ordnung der Welt dieselbe bleibt, folglich alles Gute, das mit dieser Ordnung eins ist, nach wie vor erfolgen wird, auch wenn Willensfreyheit eine eingebildete und zur Welt nicht gehörige Kraft seyn sollte; wer wird das bezweifeln? Daß ein Mensch, der die unbeschränkte Selbstkraft seines Bewußtseyns anerkennt, ein sehr schlechter, und ein anderer, der für den Begriff der Freyheit in seinem Verstande den rechten Plaz nicht zu finden weiß, in seiner Gesinnung ein sehr guter Mensch seyn kann; auch

das

das wird der Vertheidiger der Freyheit ohne Widerspruch und sogar als eine Bestätigung seiner Lehre einräumen. Denn so gewiß falsche Meinungen nur zu oft die Quelle des Guten in unserm Herzen vergiften, so gewiß ist doch Meinung und Gesinnung nicht Eins; und wenn ein Mensch sich einbildet, er sey an allen Gliedern gefesselt, so liegt er darum noch nicht in Fesseln. Verdeutlichen oder verwirren kann der Verstand die Machtsprüche der Wahrheit, aber vernichten kann er sie nicht. Eine so leise Stimme, wie diejenige, in der das Gewissen beym gewöhnlichen Laufe des Lebens zu dem Fehlenden und Irrenden spricht, wird nicht mehr gehört, wenn die ganze Aufmerksamkeit unsers Selbst Begriffe zu sammeln und zu zerstreuen beschäftigt ist. Aber das Spiel des Verstandes dauert nicht unablässig. Die Stunde des Handelns kommt, und der philosophirende Freyheitsläugner von guter Gesinnung gehorcht dem Geseze der Vernunft mit eben der unabhängigen Kraft, deren Wirklichkeit er eine Selbsttäuschung nennt. Ist also nur die

Regel des Guten im menschlichen Bewußtseyn gewiß; die Kraft, ihr gehorsam oder ungehorsam zu seyn, unterliegt keiner nichtigen Meinung. Aber wenn ein Mensch nicht schlechter dadurch wird, daß er sich für ein vernünftiges Uhrwerk hält, wird er durch die Ueberzeugung, daß er ein selbstmächtiges und zur eignen Bestimmung seines Werths angewiesenes Wesen ist, nicht besser? Erfreut er sich seiner Besonnenheit nicht erst dann in ihrer ganzen Würde, wenn ihm auch sein Verstand sagt: „Dein Wille ist mehr als Täu„schung"? — Was auch die Schule der Freyheitsläugner darüber vernünfteln mag; nur der, wer aus dieser Schule zum Glauben an Freyheit auf dem Wege der Einsicht zurück gekehrt ist, kann darauf antworten. In sich selbst muß man es erfahren haben, um zu wissen, was es ist, im vollen Bewußtseyn des Spiels seiner Neigungen und Gedanken die Unabhängigkeit seines Selbst anerkennen, und auch dann, wenn man thut, was man nicht sollte, zu wissen, daß man das Gegentheil hätte thun können ohne den Zwang

eines Gefühls oder Gedankens. Wenn der Glaube an Freyheit das Gute selbst nicht wirkt, so macht er doch muthig zum Guten. Wer im Gefühle seines unbedingten Gehorsams dem Schicksale vertraut, ist der ergebungsvolle Sclave eines guten, aber unumschränkten Gebiethers. Wer im Gefühle seiner unbedingten Selbstkraft dem Schicksale entgegen tritt und es fragt, ob er schuldig sey, zu gehorchen; der allein kann zu sich selbst sagen: „Ich bin der freye Mitbürger einer bessern Welt, deren Ordnung nach dem Geseze der „Vernunft zu befördern von mir abhängt.“ — Der Freyheitsläugner muß, wenn er nicht auf eine feyerliche Art mit sich selbst zu spielen Lust hat, über sich selbst lachen, so oft ihm sein Gewissen Vorwürfe macht, denn, was geschehen ist, ist geschehen. Aber für den, der an Freyheit glaubt, ist die Vergangenheit umsonst vergangen. Er weiß, daß die Kette der Ursachen und Wirkungen ihn nicht gebunden hat, und daß sein Unrecht ohne Ende ist, weil es ohne nothwendigen Anfang war. —

„War

„War es möglich," sagte Septimius zu sich selbst, „daß ich einer Lehre, die mir eine Wahrheit meines Bewußtseyns abläugnete, mehr vertrauete als meinem Bewußtseyn? Kaum habe ich begriffen, daß Freyheit möglich ist; und in demselben Augenblicke erkenne ich unbezweifelt ihre Wirklichkeit an. So unterwirft also der klügelnde Verstand seinem Eigensinne das Wirkliche selbst, bis wir einsehen, wie es wirklich ist, und läßt mit seinen Angriffen gegen das Unerklärliche nicht nach, bis wir wenigstens erklären können, warum etwas unerklärlich ist. Welche Philosophie kann also diejenige seyn, die den unglücklichen Zwist zwischen der Wahrheit selbst und den Mitteln, der Wahrheit mächtig zu werden, auf immer beendigt? Nur die Eine, die Philosophie Theophranors, die alle Forschung über das Wesen der Welt dem Verstande entzieht, und auf dem Grunde und Boden ruht, der überall ist, wo ich bin."

Ein Gefühl der Beruhigung, das allen Fragen und Einwendungen einen andern Ton gab,

brachte

brachte Septimius in die siebente Lehrstunde mit. Er fand seinen Lehrer in der Dorischen Halle mit einem Buche in der Hand.

Septimius.

Du liesest, Vater?

Theophranor.

Ich denke an das, was ich las. Es ist der Euthyphron von Plato. Du kennst ihn doch?

Septimius.

„Euthyphron oder von dem, was Pflicht ist,“ das Buch sollte ich nicht kennen, und dich um Unterricht bitten?

Theophranor.

Was meinst du? Sollte wohl dieser Sokrates, mit dem uns Plato bekannt macht, einen solchen Begriff von Pflicht sich erworben haben, daß er auch nicht, um dem Todesurtheile ungerechter Richter zu entfliehen, einen Vertrag brechen wollte, den er, wie er sagte, mit den Gesezen geschlossen hatte? — sollte er sich je diesen Begriff von Pflicht erworben haben, wenn er von seiner Kindheit an unterrichtet wäre, zu glauben,

jede menschliche Handlung sey wie jede Naturbegebenheit ein Werk des Schicksals, und der Wunsch, glücklich zu seyn, der einzig-mögliche Bestimmungsgrund des menschlichen Willens?

Septimius.

Wir wissen nicht, wie Sokrates über Schicksal und Freyheit dachte.

Theophranor.

Aber wir wissen, daß er an eine allgütige Gottheit glaubte und lieber den Giftbecher trinken, als Unrecht thun wollte. Was hätte ihm denn sein Gott vorwerfen können, wenn er das Gegentheil gethan und es nach dem Laufe der Dinge nothwendig hätte thun müssen? Der ewige Beweis, daß er es hätte thun müssen, wäre gewesen, daß er es gethan hätte. — Du sinnst nach? — Ach! es ist eitle Kunst des Selbstbetrugs, die strengen Gebothe der Pflicht vor dem Verstande zu retten, wenn da, wo wir zu handeln glauben, das Schicksal aus uns und durch uns handelt. Auch der reinste Lohn eines guten Willens, das Gefühl, durch Rechtthun dem Geiste

ste der höchsten Güte zu gefallen, ist dann ein eitler Lohn. Denn ich hätte mir ja diesen Beyfall nicht erworben! — Was sollen wir aber denken von der Möglichkeit der Willensfreyheit, wenn wir sie mit dem Begriffe einer Gottheit unmöglich vereinigen können?

Septimius.

Darüber versprachst du mir Befriedigung.

Theophranor.

Befriedigung? Die findet die Vernunft nie, wo sie die Grenzen der Endlichkeit verläßt. Wie Freyheit möglich ist im Verhältnisse zur menschlichen Vorstellungskraft, das läßt sich einsehen. Aber daß Freyheit möglich ist im Verhältnisse zur unbedingten Weisheit und Macht eines höchsten Geistes, muß ich glauben.

Septimius.

Weiter bringst du mich nicht?

Theophranor.

Ob der Glaube an einen höchsten Geist gegründet oder ungegründet ist, lassen wir jezt noch unentschieden. Wenn ich aber an einen höchsten

Geist zu glauben durch die Vernunft bestimmt werde, so weiß ich durch die Kenntniß meiner unwandelbaren Verstandesregel, die ich nur in Beziehung auf das Vergängliche, Zufällige und in sich selbst Nichtige gebrauchen kann, daß alle Versuche, den Begriff eines höchsten Geistes durch Denken zu erschöpfen, eben so thöricht sind als die, sein Wesen im Bilde zu fassen. Kann ich nun das Wesen der höchsten Geistigkeit nicht beurtheilen, so werd' ich noch weniger das innere Verhältniß dieses Wesens zu der Kraft meines Geistes verstehen lernen. Was bleibt mir also übrig als — ?

Septimius.

Als gar nicht daran zu denken?

Theophranor.

Als mich zu ergeben in die Beschränktheit menschlicher Einsicht. Denke ich mir einen höchsten Geist als allwissend; wie soll ich fassen, daß er vorher weiß, was jeden Augenblick von mir abhängt? Denke ich ihn mir als allmächtig; wie kann ich mich dann überzeugen, daß die Kraft

meines Willens etwas anderes sey als ein Ausfluß der höchsten Urkraft, oder daß überhaupt etwas geschehe, was nicht Werk des höchsten Willens ist? Aber ich weiß, daß meine Begriffe von Allwissenheit und Allmacht nichts mehr sind als unbeschränkte Erweiterungen der beschränkten Begriffe von menschlicher Einsicht und Macht. Ich weiß, daß es einerley Nothbehelf meiner Vorstellungskraft ist, ich mag den Geist der Geister mit meiner Phantasie verkörpern, oder nach meiner Verstandesregel ermessen wollen. So denke ich mir eben diesen Geist als allgegenwärtig, während ich zugleich begreife, daß, wenn ein Wesen wirklich überall ist, außer ihm gar nichts seyn kann, weil für Alles außer ihm kein Raum übrig bliebe. Und so schwindle ich in lauter Widersprüchen umher, so bald ich den ersonnenen Begriff von innerer Möglichkeit in meine Gedankenfolge aufnehme. Das Wirkliche ist hier und überall der Endpunct des vernünftigen Denkens. Fragt mich der Verstand: „Wie ist in einer Welt, die das „Werk der höchsten Güte seyn soll, das Uebel

„mög-

„möglich?“ so antwortet die Vernunft: „Es „muß möglich seyn, weil es wirklich ist; voraus „gesezt, daß die Wirklichkeit des Uebels die Nich„tigkeit des Begriffs von einer höchsten Güte „nicht beweiset.“ Nicht anders fertigt die Vernunft den Verstand ab, der die Begriffe von Freyheit und Gottheit vereinigen möchte. Ist Freyheit wirklich, so muß sie im Verhältnisse zur Gottheit möglich seyn, voraus gesezt, daß die Wirklichkeit der Freyheit die Nichtigkeit des Begriffs von einer Gottheit nicht beweiset. Wirst du diese Voraussezung vielleicht widerlegen?

Septimius.

Da müßt' ich das Unbegreifliche aus dem Unbegreiflichen widerlegen. Denn die innere Möglichkeit der Freyheit als einer Urkraft liegt in eben so unerforschlichem Dunkel wie das Wesen der höchsten Geistigkeit. — Was ist doch der Verstand des Menschen ein armer Insecten-Verstand!

Theophranor.

Guter Septimius, wer hat uns denn geheißen, mit dem Schlüssel, der zu den Thoren der

Sinnenwelt paßt, die Pforte der übersinnlichen Wahrheit zu sprengen? So wie der Heißhunger, der durch keine Speise gestillt werden kann, so ist auch die Neugierde, die alles Wirkliche nach der Regel der Möglichkeit ergründen will, eine Krankheit. Diese Neugierde hat zu der kindisch-eiteln Lehre geführt, daß nichts wahr seyn könne, was sich nicht erklären läßt. Der Erklärungssucht verdanken wir alle die widersprechenden Systeme, deren Niederreißung das lezte Geschäft der Vernunft ist. — Was dir jezt noch von Zweifeln übrig bleibt, halte zurück, bis wir uns dem Begriffe der höchsten Geistigkeit selbst so weit genähert haben, als es unsre Gedankenregel erlaubt. Um dahin zu kommen, müssen wir die geistige Urkraft unsers Selbst in ihrer höchsten Beziehung anerkennen.

Septimius.

In ihrer Beziehung auf die Regel des Rechts und Unrechts?

Theophranor.

Keine andere kann die höchste seyn, wenn der Mensch sich keine höhere Würde erwerben kann als die Würde des reinen Herzens. Und was ist Würde des reinen Herzens anderes als ein Gefühl, das dem zu Theil wird, der sich bewußt ist, gethan zu haben, was die Vernunft Pflicht nennt?

Septimius.

Würde, Herz, Gefühl, Vernunft, Pflicht! Die Begriffe fallen hier sonderbar durch einander.

Theophranor.

Nicht wahr? Es war also eine sehr natürliche Verirrung des Verstandes, daß man sie alle an einen Grundbegriff zu ketten versuchte.

Septimius.

An den Begriff der Selbstliebe, meinst du?

Theophranor.

Mit ihm stehen und fallen ja die Systeme aller Sittenlehrer, die sich auch wohl Glückseligkeitslehrer nennen. Nichts fügt sich leichter zusammen als die Theile dieser Systeme. Selbstliebe,

liebe, heißt es dann, ist das Grundgefühl, Streben nach Glückseligkeit der Grundtrieb der menschlichen Natur. Die Vernunft lehrt mich den rechten Weg zur Glückseligkeit von den Irrwegen unterscheiden. Einsehen, was mich vernünftig-glücklich macht, ist Weisheit, und der Regel der Weisheit nachleben, Tugend. Welche Tugendlehre kann allen menschlichen Wünschen mehr entgegen kommen als diese?

Septimius.

Und du verwirfst diese einfache, natürliche, fast nie bezweifelte Lehre?

Theophranor.

Wem sie genügt, der nehme sie in Schuz. Er braucht, um dieses zu thun, den Trieb der Selbstliebe als einen Grundtrieb nicht einmahl mit zu beschüzen. Denn unser Streben nach Glück mag ein ursprünglicher oder ein abgeleiteter Zustand seyn; immer vereinigen sich in ihm alle unsre Wünsche, die nicht von uneigennüziger Art sind.

Septimius.

Wünsche von uneigennüziger Art? Die gehen, wie

wie ich meine, vom Mitgefühle aus, das fremdes Glück und fremden Schmerz zu dem unsern macht. Ich bin nicht glücklich, wenn ich einen andern leiden sehe. Ich suche mein Glück in andern, aber ich suche doch immer mein Glück. Uneigennüzigkeit ist also mittelbarer Eigennuz. Wirst du Nein sagen?

Theophranor.

Sagt dein Bewußtseyn Ja?

Septimius.

Es sagt nicht Nein. Die schöne Idee von unbedingter Uneigennüzigkeit schwebt mir vor als ein Zustand, den ich erreichen möchte. Aber in der Wirklichkeit entdecke ich den Eigennuz als unmittelbaren oder mittelbaren, ins Auge fallenden oder versteckten Bewegungsgrund des menschlichen Handelns.

Theophranor.

Wenn also ein Zustand von unbedingter Uneigennüzigkeit sich erreichen liesze, so wäre er doch erreichenswerth?

Septimius.

Vor allen möglichen Zuständen erreichenswerth. Aber ist er deßwegen mehr als Idee?

Theophranor.

Schwerlich mehr, so lange wir selbst nichts mehr als Menschen sind. Wie kann aber eine Idee, deren Richtigkeit du anerkennst, vor deinem Bewußtseyn einen so hohen Werth haben? Denn man darf sie nur denken; und es ist, als ob ein reinerer Geist unser ganzes Wesen durchdränge, als ob alle unsre Gefühle sich veredelten, und als ob wir uns selbst ehrwürdig würden, während wir uns doch vor uns selbst unsrer Eigennüzigkeit schämen. Wie kann eine bloße Idee so auf unser Gefühl wirken und sich vor der Vernunft solche Achtung erwerben?

Septimius.

Wir achten alles Nüzliche. Wäre unbedingte Uneigennüzigkeit in unsern Herzen, so würde der Eigennuz nicht so viel Gutes hindern und zerstören.

Theophranor.

Aber der Eigennuz befördert nicht minder das Nüzliche in dieser Welt, und oft am meisten, wenn er sich auch nicht einmahl hinter dem Mitgefühle versteckt. Dem Hunger, der Eitelkeit und der Erwerbsucht verdanken wir die Erfindung der meisten Künste und fast die ganze Betriebsamkeit unsers bürgerlichen Wesens. Warum ist es uns denn unmöglich, den Eigennuz zu achten?

Septimius.

Wenn er durch das Mitgefühl oder Wohlwollen wirkt, achte ich ihn wirklich.

Theophranor.

Also das Mitgefühl wäre der Grund der Achtung? Vorhin sagtest du, die Nüzlichkeit sey dieser Grund!

Septimius.

Das Mitgefühl oder Wohlwollen muß sich zu der Nüzlichkeit gesellen, wenn ich eine Handlung achten soll. Wer nichts nüzliches thut, den achte ich nicht; und wer nur um seines besondern Vor-

theils

theils willen etwas nüzliches thut, den achte ich auch nicht.

Theophranor.

Aber warum nicht?

Septimius.

Weil — weil es meine menschliche Gefühlsart so mit sich bringt. Du lächelst?

Theophranor.

Ich bin ganz deines Glaubens. Nur möchte ich gern, daß du auch meinen Verstand befriedigtest oder bewiesest, daß er nicht befriedigt werden könne. Denn ich muß noch immer fragen: warum bringt es unsre menschliche Gefühlsart so mit sich, daß wir das Nüzliche in Verbindung mit dem Wohlwollen achten? Ist unbedingte Uneigennüzigkeit eine nichtige und todte Idee, so endigen sich ja Nüzlichkeit und Wohlwollen gemeinschaftlich in dem einzigen Streben nach Genuß. Wie kann ich es da vor der Vernunft verantworten, daß ich die nichtige Idee der Uneigennüzigkeit höher achte als Triebe und Neigungen, die ich wirklich fühle?

Septimius.

Ich verachte den Trieb und die Neigung an sich nicht. Ich achte sie vielmehr, wenn sie vernünftig und pflichtmäßig wirken.

Theophranor.

Und wenn wirken sie vernünftig und pflichtmäßig?

Septimius.

Wenn sie mitwirken zum Wohl des Ganzen.

Theophranor.

Aber das Ganze besteht und verändert sich nach unveränderlichen Gesezen, es mag nun eine Gottheit oder die Natur durch sich selbst diese Geseze gegeben haben. Das Ganze ist unerreichbar für menschliche Einsicht. Wie kannst du nun sagen, daß irgend eine Handlung nicht mitwirke zum Wohl des Ganzen? Wie kannst du einsehen, ob nicht die schlechteste mehr als die beste dazu mitwirkt?

Septimius.

Die nur ist die beste, die am meisten dazu mitwirkt.

Theophranor.

Und wie willst du diese erkennen? Denn die Wirkungen einer Handlung auf das Ganze kann nur der Geist des Ganzen verstehen.

Septimius.

Ich handle und urtheile nach meiner Einsicht.

Theophranor.

Siehst du denn nicht ein, daß du das Wohl des Ganzen nicht einsiehst? Das Einzige, was du vermagst, ist, die möglichen guten Folgen einer Handlung auf eine unbestimmte Zeit und aufs Gerathewohl zu berechnen. Du handelst billig nach deiner Einsicht, weil du nicht anders handeln kannst. Willst du aber den Werth einer Handlung beurtheilen nach deiner Einsicht, so wirst du dem verworfensten Bösewichte nie beweisen können, daß er ein Bösewicht ist, weil es immer möglich bleibt, daß ein Bubenstück zum Wohl des Ganzen, das wir mit unsern kleinen Kreisen nicht verwechseln müssen, mehr mitwirkt als die edelste That. Zwey Maßstäbe giebt es, die sich zur Bestimmung des Werths einer Handlung

lung in Anschlag bringen lassen: die Absicht und die Einsicht. Welchen wählst du?

Septimius.

Beyde, lieber Vater, wie ich schon gesagt habe. Die Absicht muß dem Gefühle des Wohlwollens, die Einsicht der Erfahrung gemäß seyn. Ich muß überhaupt das Beste wollen, und in jedem besondern Falle es thun nach meiner Einsicht.

Theophranor.

Guter Sohn! Um das Beste überhaupt zu wollen, mußt du doch wissen, was das Beste ist. Die Idee vom Wohl des Ganzen ist unermeßlich. Nennst du nun im besondern Falle eine Handlung deßwegen gut, weil sie deiner Einsicht nach zum Wohl des Ganzen mehr als eine andere mitwirkt, so bestimmt sich dein Urtheil über den Werth einer Handlung am Ende doch nach der Einsicht und nicht nach der Absicht. Und was sagt dazu dein Bewußtseyn? Erkennst du denjenigen für gut, der aus eigensüchtiger Klugheit Länder und Völker glücklich macht? Erkennst du

den für schlecht, der mit der besten und uneigennüzigsten Absicht mehr schadet als nüzt, weil ihn seine Einsicht betrogen hat?

Septimius.

Auf den guten Willen kommt freylich zulezt Alles an.

Theophranor.

Nicht wahr? Und um dich zu überzeugen, ob dein Wille gut oder böse ist, hast du da nöthig, die Erfahrung um Rath zu fragen, oder entscheidet darüber eine Stimme in deinem innersten Bewußtseyn, die wir Gewissen nennen? Erinnere dich an deine Kinderzeit, wo die Vernunft dir zuerst ihre Würde offenbarte! Wenn du damahls, als du vom Wohl des Ganzen so wenig wie von überirdischen Welten einen Begriff hattest, einen deiner Spielgenossen vorsäzlich beleidigtest oder betrogest; klagte dich da dein Bewußtseyn eigenmächtig an, oder machtest du vorher die weise Bemerkung, daß das Wohl des Ganzen nicht bestehen könnte, wenn es erlaubt seyn sollte, einander zu beleidigen und zu betrügen?

Oder

Oder wenn du sahest, daß ein Stärkerer einen Schwächern mißhandelte, bloß um sich seiner Stärke zu freuen; nahmst du die Partey des Unterdrückten ohne alles Philosophiren, oder überlegtest du vorher, ob es dem Ganzen nützlich oder schädlich sey, wenn der Stärkere das Recht haben sollte, den Schwächern zu unterdrücken?

Septimius.

Wer überlegt, wenn das Mitgefühl ihn fortreißt? Aber läugnen denn unsre Glückseligkeitslehrer die Wirkungen des Mitgefühls? Gründen sie nicht vielmehr darauf ihre Lehren vom Wohl des Ganzen?

Theophranor.

Das Mitgefühl freuet sich mit dem Fröhlichen, wie es mit dem Leidenden leidet. Warum freue ich mich denn nicht mit dem Unterdrücker, der sich gefällt im Gefühle seiner Uebermacht? Und wenn ich mich mit ihm freue; warum sagt mir ein anderes Gefühl, daß ich Züchtigung verdiene für diese Freude? Bey verstecktem Betruge sagt mir das Mitgefühl doch nicht, daß derjenige leidet,

der

der nicht weiß, daß er betrogen ist. Warum verachte ich mich dennoch, wenn ich mir eines solchen Betruges bewußt bin, und sollte ich auch nach meiner Einsicht mich überzeugen, daß ich in meinem besondern Falle dem Ganzen dadurch mehr genuzt als geschadet habe?

Septimius.

Ich weiß, daß die Welt mich verachten würde, wenn sie meinen Betrug erführe. Ich fühle diese Verachtung voraus; und die Möglichkeit, verachtet zu werden, beunruhigt mich, als würde ich schon wirklich verachtet.

Theophranor.

Da wäre es also doch wieder die Ueberlegung und nicht das Mitgefühl, was den Werth oder Unwerth meiner Handlung bestimmte! Und warum verachte ich mich, wenn ich einem Unterdrückten, dem ich hätte helfen können, nicht geholfen habe? Darauf hast du zu antworten vergessen! — Aber du wirst ohne Mühe eine Antwort finden können, wenn dir an der Ehre gelegen ist, der Schuzredner eines Systems zu seyn, das eben

durch

durch sein Hin- und Herschwanken so viel Vertheidigungsgründe darbiethet. Laß uns also einen festen Punct gewinnen und vom Unbezweifelten ausgehen! Hältst du dich in deinem Bewußtseyn verpflichtet, ohne Widerrede zu thun, was recht ist?

Septimius.

Ohne Widerrede.

Theophranor.

Kannst du einen einzigen Fall als möglich denken, worin du billigtest, daß jemand unrecht thäte?

Septimius.

Das nicht; aber ich kann mir Fälle denken, worin ich nicht zu entscheiden vermag, was recht oder unrecht ist.

Theophranor.

Wenn ein solcher Fall eintritt, liegt da die Schuld an dem Mangel einer allgemeinen Regel, die für alle mögliche Fälle entscheidet, oder an der Verwickelung der Umstände, die uns die Ein-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

sicht erschweren, durch die wir bestimmen müssen, ob der gegebene Fall unter die Regel paßt?

Septimius.

An dem leztern. Die Regel selbst muß einzig und unwandelbar seyn, oder Recht und Unrecht unterschieden sich nur der Abstufung und nicht dem Wesen nach.

Theophranor.

Du unterscheidest also Recht und Unrecht dem Wesen nach?

Septimius.

Wenn ich beydes nur der Abstufung nach unterschiede, so vernichtete ich die Begriffe von Recht und Pflicht in der Bedeutung, wie sie sich mein Bewußtseyn nicht abstreiten läßt. Ich fühle mich verpflichtet, ohne Widerrede zu thun, was recht ist, und verachte mich selbst, wenn ich mir bewußt bin, unrecht gethan zu haben. Wären nun Recht und Unrecht wesentlich Eins, so hätte jene Verpflichtung keinen Sinn, und Selbstverachtung wäre ein kindisches Spiel der Phantasie; denn ich könnte ja möglicher Weise nichts anderes thun, als

was

was mehr oder minder recht, nie aber, was unrecht wäre.

Theophranor.

Willst du selbst die Widerlegung der Lehre besorgen, die du vor einigen Augenblicken noch in Schuz nahmest?

Septimius.

Ich? Habe ich denn ein Wort gesagt gegen diese Lehre?

Theophranor.

Wenn der Werth einer Handlung nach ihren Folgen für das Ganze bestimmt wird, so ist das Gute mit dem Nüzlichen einerley. In der Ordnung des Ganzen aber ist nichts unnüzliches, sondern nur, nach unsrer Einsicht, Einiges mehr, Anderes minder nüzlich. Folglich —

Septimius.

Folglich, willst du sagen, geschieht auch kein Böses in der Welt, und Alles, was geschieht, ist mehr oder minder gut!

Theophranor.

Kann ein Schluß einfacher seyn als dieser?

Septimius.

Einfacher nicht; aber auch nicht unschädlicher. Denn der Abstufungen zwischen dem mehr und minder Gut sind so viele, wie zwischen mehr und minder Nüzlich. Eine Handlung, deren schlimme Folgen ich deutlich voraus sehe und deren mögliche gute Folgen ich nicht sehe, nenne ich schädlich oder schlecht oder böse. Der Begriff des Schlechten oder Bösen bestimmt sich also freylich nach meiner Einsicht; aber er ist doch da und mit ihm der wesentliche Unterschied zwischen Recht und Unrecht wie zwischen Licht und Schatten.

Theophranor.

Wesentlich nennst du, was von dem Grade deiner Einsicht abhängt, mit diesem sich ändert, und im Verstande eines jeden, der andere Einsichten hat, etwas anderes ist? — Du sinnest nach? — Aber du wirst nicht mehr als einen Kreuzweg heraus sinnen, der sich mit einem doppelten Entweder Oder bezeichnen läßt und nach allen Seiten zu Grundsäzen führt, die kein ehrlicher Mann anerkennen wird. Entweder ist,

nach

nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit, eine Handlung gut, wenn sie für das Ganze wirklich und unstreitig, gewiß die meisten nüzlichen Folgen hat; oder sie ist gut, wenn sie diese Folgen nach der Einsicht dessen hat, der handeln will. Gilt das erstere, so ist es menschlicher Weise nicht möglich, den Werth oder Unwerth einer Handlung zu bestimmen; denn Alles, was ist, ist im Ganzen gut, und wie die Reihe der Ursachen und Folgen im Unermeßlichen und Ewigen Gutes oder Schlimmes wirkt, weiß niemand als der unermeßliche und ewige Geist des Ganzen. Gilt aber das leztere und bestimmt sich der Begriff des Guten nach menschlicher Einsicht, so ist der Klügste der Beste und, da doch auch der Klügste sich irren kann und viele darüber streiten, wer denn wirklich der Klügste ist, der Begriff des Rechts und der Pflicht so unstät, wie der Begriff von Klugheit in den Köpfen der Menschen. Das war das erste Entweder Oder. Mit diesem hängt ein zweytes zusammen, das am Ende zu denselben Schlüssen führt. Wenn ich die nüzlichen und schäd-

schädlichen Folgen einer Handlung berechne, so rechne ich entweder nach der Regel der Wahrscheinlichkeit oder nach der Regel der Möglichkeit. Rechne ich nach der Regel der Möglichkeit, so kann mich keine Erfahrung lehren, daß nicht ein Bubenstück einmahl möglicher Weise die trefflichsten Folgen haben könne. Vielmehr lassen sich Beyspiele über Beyspiele sammeln zum Beweise, daß Bubenstücke zuweilen wirklich die trefflichsten Folgen gehabt haben, so wie fast immer Tyranney und Unterdrückung voran gehen müssen, wenn einem Volke das Glück der Freyheit zu Theil werden soll. Rechne ich aber nach der Regel der Wahrscheinlichkeit, so ist jede Handlung gut, so bald sie im gegebenen Falle wahrscheinlich mehr gute als schlimme Folgen hat. Da werde ich denn freylich finden, daß Mord, Diebstahl, Gewaltthätigkeit und andere grobe Störungen der menschlichen Geselligkeit der Regel nach verwerflich sind. Aber so wie jede Wahrscheinlichkeitsregel ihre Ausnahmen leidet, so werde ich in jedem Anwendungsfalle nach meiner Einsicht ent-

scheiden müssen, ob die Umstände mich nicht zur Ausnahme berechtigen. Mord, Diebstahl, Gewaltthätigkeit, und vor allen Dingen Betrügerey, werden also erlaubt und sogar pflichtmäßig seyn, wenn unter den wahrscheinlichsten Folgen, die ich berechnen kann, der nüzlichen mehr als der schädlichen sind. Denn der Gedanke an die Möglichkeit z. E. der Strafe oder der Entdeckung eines Betrugs darf keinen Einfluß haben auf meine Wahrscheinlichkeitsberechnung; und soll ich das Böse unterlassen, weil es doch möglich bleibt, daß ich zulezt dafür büßen muß, so darf ich auch das Gute unterlassen, weil es doch möglich bleibt, daß der Ausgang gegen alle Erwartung unglücklich seyn wird.

Septimius.

Vater, du könntest das Laster selbst zur Tugend demonstriren, wenn du wolltest. Aber muß die Sittenlehre der Nüzlichkeit auf dem Kreuzwege, auf den du sie gestellt hast, auch dann verzweifeln, wenn Absicht und Einsicht zusammen,

und nicht die Einsicht allein, den Werth einer Handlung bestimmen?

Theophranor.

Was heißt denn gute Absicht nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit? Natürliches Wohlwollen, das als Wirkung des Mitgefühls den gut gearteten Menschen mechanisch bestimmt und sich selbst belohnt. Wer den sanften Zug der Menschenfreundlichkeit in seinem Herzen fühlt, wird ihm von selbst folgen, so oft er ihn fühlt, und so oft nicht andere Gefühle oder Grundsäze ihn anders bestimmen. Aber folgt aus diesem Zuge eine unbedingte Verbindlichkeit, zu thun, was die Regel der Pflicht gebiethet? Was heißt Pflicht nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit? Eine Nöthigung der Umstände, mein Wohlwollen und meine Eigennüzigkeit in eine gewisse Ordnung zu fügen, wenn ich auf die Dauer glücklich seyn will. Was das für eine Ordnung ist, soll mich, nach dieser Sittenlehre, die Erwägung der nüzlichen und schädlichen Folgen menschlicher Handlungen lehren. Also bestimmt sich, nach dieser Lehre, das, was

wir eigentlich suchen, die Regel der Pflicht nach der Einsicht. Die Absicht wird als Triebfeder, der ich nicht widerstehen kann, voraus gesezt. Und das Merkwürdigste bey der ganzen Lehre ist, daß Absicht und Einsicht, die durch Erfahrung zusammen geknüpft werden sollen, erfahrungsmäßig nur gar zu oft einander widersprechen.

Septimius.

Widersprechen? Ich dächte denn doch, es wäre jedem guten Menschen gewiß genug, daß ein schlechter Mensch nicht glücklich, in sich und wahrhaftig glücklich ist!

Theophranor.

Jedem guten Menschen! Aber auch dem schlechten? Ist denn nur der verbunden, seine Pflicht zu thun, wer sie gern thut?

Septimius.

Der Schlechte soll besser werden, damit er in sich und wahrhaftig glücklicher werde.

Theophranor.

Wenn er nun aber nicht will?

Sep=

Septimius.

Er wird von selbst wollen, so bald er sein wahres Bestes eingesehen hat.

Theophranor.

Was ist denn sein wahres Bestes?

Septimius.

Was ihn in sich und wahrhaftig am glücklichsten macht.

Theophranor.

Wenn du ihn also durch die Sittenlehre der Nüzlichkeit bessern willst, so mußt du ihm beweisen, nicht daß du, weil du ein guter Mensch bist, nicht glücklich seyn würdest, wenn du nicht suchtest deine Pflicht zu thun, sondern daß unter allen Menschen, die ihr Glück auf so mancherley Wegen suchen, der Gewissenhafteste und Beste zuverlässig der Glücklichste ist. Hast du das Herz, nach dem Tode des Brutus diesen Beweis zu führen?

Septimius.

Brutus! Brutus, der mit den Worten starb: „Die

„Die Tugend ist ein Traum!“ — Du bestichst, Vater, meine Vernunft.

Theophranor.

Ich denke, Brutus würde in eben dem Augenblicke, als er an dem Glücke der Tugend verzweifelte, das Gefühl, mit dem er starb, für alle Gefühle der Glücklichen nicht weggegeben haben.

Septimius.

Er wäre also nicht unglücklicher gewesen als die Glücklichen, mit denen er nicht tauschen mochte?

Theophranor.

Er wäre nicht Brutus gewesen, wenn er sich hätte zu dem Tausche entschließen können. Dies, guter Sohn, ist der Punct, den die gefällige Glückseligkeits-Philosophie überspringt, wenn sie mit ihren Widersprüchen die guten Herzen besticht. Warum soll ich thun, was pflichtmäßig ist? Antworten deine Glückseligkeitslehrer darauf: „Weil ich sonst nicht auf eine der Menschheit würdige Art glücklich bin“; so haben sie die Bestim-

stimmung aller Guten unter den Menschen gewonnen, aber nicht ihr System gerettet. Denn frage ich weiter: „Welche Art, glücklich zu seyn, ist „denn der Menschheit würdig?“ so antworten sie wieder: „Diejenige, nach der ein Mensch glück„lich ist, der seine Pflicht thut.“ So wird die Antwort zur Frage und die Frage zur Antwort, und mit beyden ist noch immer nicht gesagt, was denn Pflicht ist. Zu beyden nimmt man auch nur dann seine Zuflucht, wenn die Unmöglichkeit, zu beweisen, was bewiesen werden müßte, keinen andern Ausweg gestattet. Es ist Pflicht, sein Glück nur auf eine bestimmte Art, das heißt, im Wohl des Ganzen zu suchen. Aber warum? Darauf ist nach dem Glückseligkeits-Systeme die einzige gültige Antwort: „Weil unter allen Glück„lichen derjenige den höchsten Grad menschlicher „Glückseligkeit erreicht, der mit strenger Gewis„senhaftigkeit im Wohl des Ganzen sein Glück „sucht.“ Getrauest du dir das zu beweisen?

Septimius.

Wenn ich der Leichtsinnigen vergessen könnte, die

die im sorglosen Genusse der Gaben des Schicksals so unbezweifelt glücklich sind! Wenn ich der Tage meiner Kindheit vergessen könnte, wo auch ich glücklich war, weil ich an das Wohl des Ganzen nicht dachte!

Theophranor.

So menschlich-fühlend und redend bist du, mein Sohn. Wer ist glücklich? Der hochprangende Schüler der Stoa, der sich ein Uebermensch dünkt, weil er demonstrirt, der Schmerz sey kein Uebel und das Vergnügen kein Gut? Der redliche und wirksame Mann, der das Gute, was er bauet, von einem andern umgeworfen, die Seinen, weil er ihr Glück nicht durch Unrecht fördern wollte, verlassen, und sich selbst mit Undank belohnt oder gar mit Knechtschaft und Tod bedroht sieht? — Ach! die Natur weiß nichts von den Künsten des schulgerechten Selbstbetrugs, zu welchen Eitelkeit, Mißmuth und Eigensinn einander die Hände biethen. Daß ein unruhiges Gewissen den Genuß aller Freuden stört, wer wird das läugnen? aber daß das unruhigste Gewissen

sich

sich endlich betäuben läßt, wissen wir auch; und daß der Gedanke: „Du hast deine Pflicht ge„than," dem Unglücklichen eine Entschädigung gebe, die auf der Wage des Genusses völlig so viel oder gar mehr wiegen soll als alle mögliche verlorne Freuden der Sinne und des Herzens, hat noch nie ein Unglücklicher eingestanden, dem der tiefgegründete Unterschied zwischen Trost und Ersaz nicht unbekannt war. Glücklich, so viel es ein Mensch zu seyn vermag, ist ein gesunder, gutherziger und sorgenloser Lebensfreund, der nichts böses will und nichts gutes thut gegen seine Neigung. Ist das aber der Mann, dessen Gesinnung uns unwillkührliche Achtung abnöthigt?

Septimius.

So nimmst du mir denn Alles, was ich, um meinen guten Willen zu stüzen, für Wahrheit hielt? Und was giebst du mir wieder?

Theophranor.

Nichts als die Verdeutlichung des unbegreiflichen Gesezes, das unser Bewußtseyn durch ein Gefühl ankündigt und nicht fahren läßt, unser

Ver-

Verstand mag sich verirrt haben, so weit er wolle. Bist du dir nicht eines Gefühls bewußt, das augenblicklich erwacht und dich vor dir selbst anklagt, so bald du dich einer Ungerechtigkeit schuldig machen möchtest, oder so bald du einem Leidenden, der deiner Hülfe bedurfte und dem du helfen konntest, nicht nach deinen Kräften geholfen hast?

Septimius.

Ich erinnere mich nicht, daß jemand die Wirklichkeit dieses Gefühls geläugnet hätte. Aber unsre Glückseligkeitslehrer führen es zurück auf Mitgefühl und Ueberlegung.

Theophranor.

Das Mitgefühl macht den Schmerz eines andern zu meinem Schmerze. Die Ueberlegung lehrt mich, daß ich meines Orts in den Fall kommen kann, der Hülfe dessen zu bedürfen, der jezt meiner Hülfe bedarf. Das Mitgefühl giebt mir also einen Antrieb; die Ueberlegung einen guten Rath. Aber woher kommt das Geboth, das in meinem Bewußtseyn spricht: „Du sollst „keine Ungerechtigkeit begehen! Du sollst helfen,

wo

wo du kannst!"? Und warum verachte ich mich selbst, wenn ich ungehorsam gegen dieses Geboth war? Warum achte ich jeden, der es befolgt hat, sollte es auch zu meinem und meiner Freunde Nachtheile gewesen seyn?

Septimius.

Im Antriebe und guten Rathe liegt freylich kein Geboth! Und weder Selbstliebe noch Mitgefühl können mich vermögen, mich selbst zu verachten, wenn ich ihren Anlockungen gemäß mich einer Ungerechtigkeit schuldig gemacht, z. B. zum Vortheile meines Freundes einen Dritten heimlich betrogen habe! So wäre denn doch wohl am Ende das Gefühl für Recht und Unrecht ein eignes und der Selbstliebe gar nicht verwandtes Gefühl?

Theophranor.

Angenommen, es wäre so etwas; nach welchem Geseze, nach welcher Regel wirkt denn dieses Gefühl? Wer seine Pflicht vernünftig erfüllen und wissentlich kein Unrecht thun will, muß doch wissen, was er will. Wie lautete denn nun,

vom Verstande verdeutlicht, das Gesez, nach welchem ich, dem Gefühle für Recht und Unrecht gemäß, beurtheilen kann, was recht und unrecht ist?

Septimius.

Gieb mir deine Antwort! Denn will ich das Wohl des Ganzen wieder in's Spiel ziehen, so heben alle die Einwürfe, die ich dir nicht widerlegen konnte, von neuen an.

Theophranor.

Nicht nur dieses! Die Erinnerung an das erste kindliche Erwachen unsrer menschlichen Besonnenheit lehrt uns auch, daß das Gefühl, nach welchem wir schon als Kinder Recht und Unrecht unterschieden, aller Ueberlegung und allen Gedanken an das Wohl des Ganzen voran geht. Erst wenn wir anfangen zu grübeln und zu fragen: „Warum soll ich denn Dieses thun und Jenes „unterlassen?" dann nimmt der Verstand seine Zuflucht zum Begriffe vom Wohl des Ganzen, um das Räthsel der merkwürdigsten aller Gefühle zu lösen. Wenn ihm nun aber, wie wir gesehen ha-

ben, die Auflösung auf diesem Wege nicht glückt; wo soll er eine genügende finden? Oder soll die Vernunft gar nichts mit der Pflicht zu schaffen haben? Sollen wir auf gut Glück einem Gefühle vertrauen, von dem wir nicht wissen, ob es uns morgen noch befehlen wird, was es uns heute befahl?

Septimius.

Ich finde keine Antwort mehr. Aber daß ich, wenn ich meine Pflicht erfüllen will, vernünftig handeln muß, sagt mir mein Bewußtseyn.

Theophranor.

Und die Frage, mit der wir anfingen, den Begriff des Vernunftglaubens zu prüfen, war, wenn du dich erinnerst, diese: „Ob es nicht Gefühle gebe, die bloß durch Vernunft gewirkt „werden.“

Septimius.

Wie? Da treffen wir uns wieder? — Welch einen Weg hast du mich geführt! Unser menschliches Gefühl für Recht und Unrecht würde, unabhängig

hängig von allen Trieben und Wünschen, bloß durch Vernunft gewirkt?

Theophranor.

Bloß durch Vernunft, wie die vollendete Vernunftprüfung jedem beweiset, dessen Gedächtniß nicht mit Meinungen überladen ist. Ein Gefühl, das bloß durch Vernunft gewirkt wird, ist einzig und bleibend wie die Vernunft, also unabhängig von Zeit und Umständen, unabhängig von der besondern Gefühlsart jedes Einzelnen, unabhängig von aller Berechnung der möglichen und wahrscheinlichen Folgen menschlichen Thuns und Lassens. Wenn nun der Verstand, durch das Gefühl geweckt, das Gesez, nach welchem die Vernunft dieses Gefühl wirkt, verdeutlicht, dann haben wir eingesehen, was Recht und Unrecht ist.

Septimius.

Das Gesez selbst und die Einsicht in dieses Gesez wären also zweyerley?

Theophranor.

So sehr zweyerley wie Handeln und Denken.

Denn von einem Denkgeseze, das die vernünftige Ordnung unsrer Begriffe bestimmt, ist hier nicht die Rede, sondern von einem Pflichtgeseze, nach welchem wir beurtheilen, was wir zu thun und zu lassen schuldig sind. Jedes vernünftige und menschlich-fühlende Wesen wird, wenn das Pflichtgesez ein reines Vernunftgesez ist, sich desselben in seinen Wirkungen auf das Gefühl bewußt werden, noch ehe das Gesez vom Verstande als Regel aufgefaßt und erkannt worden ist. Wenn aber der Verstand endlich so glücklich ist, es aufzufassen, wie wird es möglicher Weise lauten können?

Septimius.

Möglicher Weise? Auch das willst du voraus bestimmen?

Theophranor.

Warum nicht? Wir kennen ja die Vernunft als gesezgebende Macht im Reiche der Einsicht. Wir wissen, daß kein Begriff von einem wirklichen Wesen oder Dinge in ihr sich findet. Wir wissen ferner, — und dieser Gedanke wird uns noch

sehr

sehr wichtig werden, — daß alles Wissen und Denken in der Einheit der Vernunft geeinigt und vollendet wird. Soll also die Vernunft auch durch sich selbst gesezgebende Macht im Reiche der Handlungen seyn, so darf in der Regel, durch die das sittliche Vernunftgesez ausgedruckt wird, kein Begriff vorkommen, der ein wirkliches Ding oder die Folge der Begebenheiten in der wirklichen Welt bezeichnete, und das ganze Gesez muß, gültig für alle mögliche Fälle, nicht anders als durch Zusammenstellung solcher Begriffe gedacht werden, die der Verstand in sich und der Vernunft selbst findet.

Septimius.

Aber wie lautet ein so außerordentliches und über alles Wissen und Meinen erhabenes Gesez? Wie lautet es?

Theophranor.

Der höchste Begriff, der alles mögliche Thun umfaßt, ist der reine Vernunftbegriff des Thuns. Im Bewußtseyn unsrer Willenskraft und nicht in der Erfahrung hat ihn der Verstand gefunden.

Der höchste Begriff, der alle handelnde Wesen umfaßt, ist der Begriff: Alle handelnde Wesen oder Jedermann. Der Verstand hat ihn gefunden durch die Verknüpfung des Regelbegriffs der Allheit mit dem Begriffe meines Selbst. Endlich der höchste Begriff, mit welchem ich jede Einwirkung einer Vorstellung auf mein Selbst als vernünftiges Selbst umfasse, ist der Begriff der Billigung. Ich billige nichts als was vernünftig und den Bedürfnissen der vernünftigen Menschlichkeit gemäß ist. Wenn der Verstand aus diesen drey Begriffen ein Gesez zusammen stellen soll, wie wird es lauten können?

Septimius.

Du hast mich auf eine Höhe gehoben, von der ich nichts mehr erkennen kann.

Theophranor.

Was wir als Kinder im Gefühle schon wußten, was die Menschen gewußt haben, seitdem Menschen lebten, das druckt der Verstand, wenn er sich durch hundert Irrwege zur reinen sittlichen Wahrheit zurecht findet, in der Regel aus:

„Thue,

„Thue, was du billigen könntest, wenn
„es jedermann thäte.“

Septimius.

Das? das ist das höchste Gesez? — Und das hätten unsre Willens- und Sittenlehrer übersehen?

Theophranor.

Nicht übersehen; nur mißverstanden, verkehrt und verdreht. Die Sucht, Alles zu erklären und alle Handlungen dem Bedürfnisse unterzuordnen, verleitete unsre Willens- und Sittenlehrer, die Anwendung des Gesezes dem Geseze selbst voran zu stellen und dieses aus jener, dem Bewußtseyn zum Troz, zu folgern.

Septimius.

Wie versteh' ich das?

Theophranor.

Wenn du deine Pflicht erkennst, fühlst du dich nicht verbunden, sie unbedingt zu erfüllen?

Septimius.

Gewiß.

Theophranor.

Fragst du in solchen Fällen erst nach: „Warum soll ich denn meine Pflicht erfüllen?“

Septimius.

Ich wäre ein verächtlicher Klügler, wenn ich so fragte.

Theophranor.

Aber du bist doch kein verächtlicher Klügler, wenn du die Frage: „was der lezte Grund aller „menschlichen Handlungen ist,“ aus philosophischer Wißbegierde aufwirfst?

Septimius.

Philosophische Wißbegierde ist etwas anderes als sittliche Zögerung.

Theophranor.

Verlangt die Vernunft, daß du jede Frage, die du aus philosophischer Wißbegierde aufwirfst, beantworten sollst?

Septimius.

Die Antwort: „daß meine Wißbegierde „nicht befriedigt werden kann,“ ist auch eine Antwort.

Theophranor.

Was wollen denn also unsre Philosophen, die die Möglichkeit eines unbedingten Gesezes abläugnen? Wenn ich handeln soll, sagen sie, muß ich einen Grund haben, warum ich handle. Aber muß denn dieser Grund zulezt nothwendig ein Trieb seyn und das Gesez nichts mehr als eine weise Dollmetschung dieses Triebes? Der Trieb sagt mir, was ich wünsche; das Gesez, was ich soll. Warum soll ich thun, was das Gesez der Vernunft befiehlt? Ich weiß es nicht. Aber warum gab mir die Natur Triebe und nicht fortwährenden Genuß? Das weiß ich eben so wenig. Wünschen und Sollen sind die Endpuncte aller möglichen Bestimmungsgründe des Wollens, aber deßwegen so wenig in sich Eins als Eins mit dem Wollen. Eigenmächtig gebiethet die Vernunft: „Thue, was du billigen könntest, wenn es jedermann thäte!“ Was kann ich billigen? Unmöglich, daß jedermann sich Ungerechtigkeit erlaube, weil ich sonst zugeben müßte, daß man sie sich auch gegen mich erlaubte. Unmöglich kann

ich billigen, daß jeder, der helfen kann, dem Hülfsbedürftigen den Rücken zukehre, weil ich sonst zufrieden seyn müßte, daß auch mir nicht geholfen würde, wenn ich Hülfe bedarf. Empfänglichkeit und Kraft machen mein Wesen aus in meinem Bewußtseyn. Mit dem Gefühle meiner Empfänglichkeit, meiner Bedürfnisse und meiner Wünsche ist mir die Möglichkeit der Anwendung meiner Kraft zur Befolgung des reinen Vernunftgesezes gegeben, aber nicht das Gesez selbst. Als genußfähiges Wesen mißbillige ich jeden Zustand des Schmerzes, wenn ich ihn nicht etwa als einziges Mittel zur Erreichung der Freude denke. Nach meiner Empfänglichkeit muß ich die Empfänglichkeit anderer beurtheilen, weil ich sie anders gar nicht beurtheilen kann. Aber diese Beurtheilung soll nicht der Grund meiner Handlungen werden. Ich soll gerecht seyn und dem Hülfsbedürftigen nach meinen Kräften helfen, nicht weil ich selbst in den Fall kommen kann, der Gerechtigkeit und Hülfe zu bedürfen, sondern in der Ueberzeugung, daß ich nie

werde

werde eine Ungerechtigkeit billigen können, die ein anderer gegen mich verübt, und eben so wenig, daß mir der nicht helfe, der mir ohne seinen Schaden helfen kann. Das Gefühl meiner eignen Empfänglichkeit macht also die Anwendung des reinen Vernunftgesezes möglich. Das Gesez selbst aber verwirft jeden Bewegungsgrund. Unbedingt und ohne Widerrede soll ich thun, was die Vernunft befiehlt, weil sie es befiehlt, und im Nahmen aller vernünftigen und fühlenden Wesen handeln, es folge daraus für mich, was da wolle.

Septimius.

Ich verstumme vor dir wie vor dem Pflichtgeseze. Die unbedingte Uneigennüzigkeit, die ich höher als Alles achte, ist nach einem solchen Geseze möglich. — Aber ist sie darum wirklich in unsrer Natur?

Theophranor.

Frage dein Herz! Ich bin mir nur der Verbindlichkeit und des guten Willens bewußt, uneigennüzig nach meinen Kräften zu thun, was ich für

für Pflicht erkenne. Ob ich es jemahls that, so that, wie das unerbittliche Gesez es fordert, weiß ich nicht. Aber so wenig ich mir getraue, zu behaupten, daß die beste That meines Lebens, welche es auch seyn mag, ganz uneigennüzig war: so überzeugt bin ich, daß sie nur in so fern gut war, als sie uneigennüzig war.

Septimius.

Also dürfte auch das Vorgefühl der reinen Selbstzufriedenheit nicht Antrieb zum Guten seyn?

Theophranor.

Ermunternder, aber nicht bestimmender Antrieb. Wer thut, was er soll, um das schöne Selbstgefühl zu erwerben, mit dem er unter seinen Brüdern sich still erheben und zu sich selbst sagen kann: „So viel habe ich gethan!“ betrügt sich eben dadurch um den Genuß des Gutes, das nur dem zu Theil wird, der es nicht sucht. Dafür aber verliert eine Handlung nichts an ihrem reinen Werthe durch die Mitwirkung eigennüziger Antriebe, deren wir uns nicht bewußt sind. Wer wissentlich auf keine Belohnung hin-

hinblickt, der gehorcht **wirklich** dem Rufe des innern Gesezes.

Septimus.

Und wer **diese** Uneigennüzigkeit dem menschlichen Herzen für immer abspricht, der belügt sein Bewußtseyn, um eine Meinung zu retten. Aber wie selten mag es geschehen, daß ein Mensch das Gute thut, bloß weil es gut ist!

Theophranor.

Selten oder oft; genug, es soll geschehen und es kann geschehen. Wer **immer** uneigennüzig handeln wollte, würde die Natur verspotten, die durch Neigungen und Wünsche das Reich der Menschlichkeit begründet. So oft du nicht **gegen** das Gesez handelst, thust du nichts böses, wenn du gleich nur dann, wenn du **auf Befehl** des Gesezes handelst, dir ein Verdienst erwirbst. Der Mensch ist von Natur weder gut noch böse, aber launisch zum Guten und Bösen. Das Naturgesez der Liebe und des Mitgefühls stimmt sehr oft buchstäblich überein mit dem Pflichtgeseze der Vernunft. Wer dem Unglücklichen zu helfen

durch sein Gefühl hingezogen wird und dieses Gefühl unterdrücken wollte, um das, was er aus Pflicht thun soll, ja nicht aus Neigung zu thun, würde schlecht vor dem Richterstuhle der Vernunft bestehen; denn es ist Pflicht, die Geseze der Natur mit dem Geseze der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, also im Widerspruche mit der Pflicht, diese Uebereinstimmung zu hemmen, wo sie von selbst sich schon findet.

Septimius.

Aber wenn die Vernunft das Gesez aufstellt, dem alle Neigungen ohne Widerrede sich unterwerfen sollen; kann ich nicht noch immerfort fragen: „Warum soll ich denn thun, was vernünftig ist?“ — Wie kann die Vernunft unbedingt und ohne Hinsicht auf Zweck und Folge befehlen?

Theophranor.

Warum? Wie? Frage immer, wenn dein Verstand nicht schweigen will! Nur eine Antwort erwarte nicht, wo alles Denken ein Ende hat.

Unergründlich ist das Wesen der Geistigkeit, aus welcher das Sollen hervor geht. Wie ist ein unbedingtes Vernunftgeboth möglich? Ist es vielleicht eine Folge der Beschränkung der Geistigkeit durch die Körperform, in der wir leben? Ist Einheit und Allheit des Wollens vielleicht ein höchstes Gesez der Geisterwelt? Soll der Mensch vielleicht, was der reine Geist durch sich selbst will? — Wir sollen, sagt die Vernunft, und der Verstand steht verlassen. Wir sind uns des Gesezes wie unsers Daseyns bewußt. Wir erkennen es als gegeben, und denken es als Wirkung einer Ursache, die wir nicht erkennen, also auch nicht zu beurtheilen vermögen. Daß es aber die Vernunft ist, die uns das Gesez giebt, können wir nicht bezweifeln; denn wir sind uns des Gesezes nicht anders bewußt als im Zustande der Besonnenheit, wenn wir uns unser selbst als erkennender Wesen bewußt sind.

Septimius.

Aber wie kann die Vernunft überhaupt befehlen?

Theophranor.

Auch das fassen wir nicht. Wir wissen nur, daß wir uns nicht anders als durch Vernunft des unbegreiflichen Du sollst bewußt werden. So werden wir uns auch unsers Willens mit der Vernunft bewußt, und sagen zu uns: Du kannst.

Septimius.

Ich wäre mir also meiner Willenskraft nicht bewußt, wenn ich nach Gefühlen und nicht nach Einsicht handle?

Theophranor.

Nicht, wenn ich dem Gefühle ohne Besinnung folge, wohl aber, wenn ich mir bewußt bin, daß es von mir abhing, ihm nicht zu folgen. Mit dem Mitgefühle kündigt sich das Gesez des Bewußtseyns an. Folge ich aber dem Mitgefühle mechanisch, ohne mir bewußt zu werden, daß ich zugleich meine Pflicht erfülle, so bin ich mir auch in dem Augenblicke des Handelns keiner Selbstkraft bewußt.

Septimius.

Aber warum nicht?

Theophranor.

Weil ich mir der Vernunft als des Unterscheidungsvermögens bewußt bin, wodurch es mir klar wird, daß ich persönlich bin und daß etwas in einem Verhältnisse zu mir steht. Um einem Geseze zu gehorchen, muß ich meine Neigung von meiner Kraft und von dem Geseze unterscheiden. Um zu wollen, muß ich mir bewußt werden, daß ich das Gegentheil von dem thun könnte, was ich will. Nur in so fern der Verstand dem unterscheidenden Bewußtseyn oder der Vernunft die Möglichkeit, anders zu handeln, offenbart, muß man denken, um zu wollen. Uebrigens ist der Verstand nur Dolmetscher des Vernunftgesezes, nicht Gesezgeber. Und so werden wir uns der Willenskraft als Kraft der Freyheit um so deutlicher bewußt, je besonnener wir sind, und am deutlichsten, wenn wir nach Verstandesregeln oder Grundsäzen handeln.

Septimius.

Der Besonnenheit wegen also muß die Vernunft wach seyn, wenn der Wille wirken soll?

Theophranor.

Vernunft und Besonnenheit sind unzertrennlich im menschlichen Gemüthe, und nur durch Besonnenheit wird der Mensch seiner selbst mächtig.

Septimius.

Aber wenn ich frey handeln kann in jedem Zustande der Besonnenheit, warum bin ich denn nur in Beziehung auf die Regel des Rechts und Unrechts frey, und übrigens mit meiner Vernunft an das Schicksal gebunden?

Theophranor.

Bist du denn je mit deiner Vernunft an das Schicksal gebunden?

Septimius.

Ich dächte doch. Wenn ich mein Bestes einsehe und Kraft genug habe, der Vernunft zu folgen, so folge ich ihr unausbleiblich.

Theophranor.

Auch wenn du nicht willst?

Septimius.

Ich müßte verrückt seyn, um mein Bestes nicht zu besorgen, wenn ich es kann.

Theophranor.

Auch wenn du unterließest, dein Bestes zu besorgen, um dir ein Mahl deiner Kraft bewußt zu werden, zu wollen, weil du willst?

Septimius.

Zu wollen, weil ich will? Das heißt denn doch wohl nichts mehr als einem blinden Eigensinne nachgeben und sich des thörichten Selbstgefühls bewußt werden, das aus diesem Eigensinne entspringt?

Theophranor.

So sagen unsre Glückseligkeits-Philosophen, die den Keim des Willens in einem Triebe suchen. Aber nach unsrer Willenserläuterung sind wir ja nur in so fern freye Wesen, als wir thun können, was wir wollen, weil wir es wollen! Wir thun, was wir wünschen, oder wir thun, was wir sollen. Wie wirkt der Wille in beyden Fällen?

Septimius.

Dadurch, daß er die Vorstellung des Wunsches oder des Geboths selbstmächtig belebt.

Theophranor.

Wir können also doch auch die Vorstellung des Wunsches beleben?

Septimius.

Was hab' ich gesagt?

Theophranor.

Was ich dir wiederhohlte. Ist einmahl eine Selbstkraft, wie wir sie uns im Begriffe des Willens denken, in unserm Bewußtseyn wirklich, so muß diese Kraft wirken können auf die Belebung jeder möglichen Vorstellung. Ist aber eine Vorstellung durch sich selbst so lebhaft, daß sie das Bewußtseyn betäubt oder die Besonnenheit unterdrückt, so unterdrückt sie auch die Willenskraft. So lebhaft sind nur ungestüme Gefühle; Begriffe nie. Durch den Verstand wird also der Mensch erst ganz Herr seiner selbst. Eine Vorstellung ist als Vorstellung kein Bewegungsgrund zum Handeln; am wenigsten ein Gedanke als Gedanke. Wer nach Grundsäzen handelt, thut entweder, was er vernünftiger Weise wünscht, oder was er soll. Wird dir nun deutlich, daß der Mensch durch

den Verstand auf eine dreyfache Art Herr seiner selbst wird?

Septimius.

Auf eine dreyfache Art?

Theophranor.

Was gehört dazu, wenn ein Gedanke ein Bewegungsgrund zum Handeln werden soll?

Septimius.

Daß der Verstand mir mein Glück oder meine Pflicht verdeutlicht.

Theophranor.

Und wenn der Verstand dieses große Geschäft besorgt, bist du dann unwillkührlich gezwungen, zu thun, was du als thunlich denkst?

Septimius.

Wenn ich ein freyes Wesen bin, kann ich gegen die Belehrung des Verstandes wie gegen den Antrieb des Herzens handeln.

Theophranor.

Und wie wirkt dein Wille, wenn du gegen die Belehrung des Verstandes handelst? Mußt du nicht, um willkührlich zu unterlassen, was du als thun-

thunlich denkst, die Möglichkeit des Unterlassens denken?

Septimus.

Die denke ich zugleich mit der Möglichkeit des Thuns nach einem nothwendigen Denkgeseze.

Theophranor.

Du magst also gegen einen Grundsaz des Vortheils oder gegen einen Grundsaz der Pflicht handeln wollen; in beyden Fällen wirst du es können. Du kannst es aber, weil du es willst. Du kannst es folglich auch, wenn du nichts weiter willst als dir bewußt werden, daß du wollen kannst. Deine Vernunft ist also, so bald du willst, auf keinerley Art an das Schicksal gebunden.

Septimus.

Und wie würde ich durch den Verstand auf eine dreyfache Art Herr meiner selbst?

Theophranor.

Begreifst du nicht durch den Verstand entweder was du wünschest, oder was du sollst, oder bloß die Wirklichkeit deiner Willenskraft?

Septimius.

Und jeden dieser Gedanken, willst du sagen, kann ich willkührlich beleben oder schwächen?

Theophranor.

Wie könntest du sonst ihnen gemäß handeln? Jedem Gedanken, er sey so thöricht er wolle, kann ich, des Versuchs wegen, mit aller Besonnenheit ein Mahl folgen, wenn ich will. Jedem Gedanken, der in sich keinen Bewegungsgrund zum Handeln enthält, kann ich durch bloßes Wollen so beleben, daß mein Wille die Stelle eines Bewegungsgrundes vertritt. Oder wenn du in diesem Augenblicke dächtest: „Ich will meinen „Arm gegen den Himmel erheben!“ würdest du es nicht können?

Septimius.

Wenn ich will, ja.

Theophranor.

Hast du aber in diesem Augenblicke irgend einen vernünftigen Grund, es zu wollen?

Septimius.

Den vernünftigen Grund, daß ich mir in diesem

sem Augenblicke meiner Willenskraft bewußt werden will.

Theophranor.

Dieser Vorsaz geht doch aber von keinem Triebe aus. Oder wirst du glücklicher dadurch, daß du deinen Arm aufhebst?

Septimius.

Ich freue mich des Gefühls meiner Kraft.

Theophranor.

Aber doch erst nachdem du gedacht hast: „Ich „will mich meiner Kraft erfreuen!“

Septimius.

Das freylich.

Theophranor.

Es könnte also wohl einmahl seyn, daß ein Gefühl von Unbehaglichkeit oder ein Gefühl deiner Kraft dich zu einer Bewegung deines Arms veranlaßte, und selbst durch den Verstand veranlaßte, wenn es dir den Gedanken eingäbe: „Ich „will meinen Arm aufheben.“ Aber bist du dir nicht bewußt, daß du die Kraft eines solchen Bewegungsgrundes da, wo sie fehlt, durch bloßes

Wollen

Wollen ersezen kannst? Bist du dir nicht bewußt, daß du dich bemühen kannst, etwas zu thun, so bald du nur denken kannst: „Ich will“?

Septimius.

Das Bewußtseyn sagt mir freylich so etwas. Aber verzeih' mir, Vater, wenn ich dich nach dieser Untersuchung frage, wozu sie uns nuzt. Wie haben wir uns vom Geseze des Rechts zu unsrer Nachforschung über das Wesen des Willens zurück verloren?

Theophranor.

Wir sind endlich da angekommen, wo uns der Werth unsrer Geistigkeit mit der Kraft unsrer Geistigkeit zugleich vernehmlich wird. Um einen Werth zu gewinnen im Bewußtseyn meiner Persönlichkeit, muß ich fähig seyn, unabhängig von meinen Wünschen zu thun, was meine Pflicht ist. Dieser Unabhängigkeit aber würde ich mir nicht bewußt werden, wenn nicht ein Gesez, das von keinem Wunsche gegeben ist, mir beföhle, was ich thun soll. Und diesem Geseze, das mir als ein unbegreifliches Vernunftgesez vernehmlich

wird,

wird, würde ich nicht gehorchen können, wenn ich nicht überhaupt Herr meiner selbst wäre, so bald ich besonnen und vernünftig bin.

Septimius.

So schließen sich unsre Gedanken zusammen! — Uneigennüzigkeit ist reine Geistigkeit. Uneigennüzigkeit wäre im menschlichen Herzen nicht möglich, wenn wir uns nicht einer Kraft bewußt wären, unabhängig von jedem Bewegungsgrunde einem Geseze der Vernunft zu gehorchen. Durch Vernunft bin ich also, was ich seyn soll und seyn kann, wenn ich will. Hab' ich den Zusammenhang gefunden?

Theophranor.

So wie ich wünschte, daß ihn alle die Tausende finden möchten, die in den Schulen der Philosophen umher irren. Nicht nur Herr seines Werths wird der Mensch im Bewußtseyn seiner Freyheit durch die Vernunft; auch Herr seines Schicksals wird er durch die Vernunft, in so fern es von ihm abhängt, willkührlich nach seiner Einsicht sein Glück zu leiten. Es ist nicht einzusehen, wie

wie wir frey seyn könnten im Gehorsam gegen die Regel der Pflicht, wenn wir nicht überhaupt frey wären, so bald wir vernünftig und besonnen handeln. Durch Wollen kann ich mir keine Vorstellung geben, aber jede Vorstellung beleben. Nur dadurch, daß ich jedem Gedanken durch bloßes Wollen die Kraft eines Bewegungsgrundes zu ertheilen vermag, kann ich handeln ohne Antrieb, bloß weil ich denke: „Es ist Pflicht, so „zu handeln.“ Durch eben diese Kraft kann ich aber auch, wenn ich zwischen Einsicht und Leidenschaft oder Laune schwanke, der Einsicht folgen, wenn ich denke: „Es ist so vernünftig.“ Nicht immer ist unser Wille so mächtig wie die Leidenschaft oder Laune, die er bestreiten soll. Aber im Ganzen wird niemand durch Wildheit, Eigensinn oder Trägheit anders unglücklich als durch seine Schuld. Oder machst du dir nicht unausbleiblich Vorwürfe, du magst gegen die Regel der Pflicht oder gegen eine Regel der Klugheit gehandelt haben, so bald du dir nur bewußt bist, daß du gegen die Vernunft handeltest?

Septimius.

Freylich sehr verschiedenartige Vorwürfe, wenn ich unbesonnen und wenn ich schlecht handelte; aber Vorwürfe in beyden Fällen.

Theophranor.

Wie könnte also die höchste aller Vernunftregeln lauten, an die wir uns als freye Wesen selbstmächtig binden können?

Septimius.

Die höchste aller Vernunftregeln? Giebt es denn eine höhere als die Regel des Rechts?

Theophranor.

Keine höhere für das Gewissen, aber eine allgemeinere für die Vernunft; und diese lautet: Handle vernünftig! Diese höchste Vernunftregel ist entweder eine Lehre oder sie ist ein Gesez. Sie ist Lehre, in so fern mir die Vernunft Mittel werden kann, ein Ziel des Glücks zu erreichen. Sie ist Gesez, in so fern die Vernunft mir befiehlt, alles gegenwärtige und künftige Glück aus den Augen zu verlieren, um unbedingt zu thun, was ich als vernünftiges Wesen billigen könnte,

wenn es jedermann thäte. — Und nun, mein Sohn, haben wir in unserm Bewußtseyn wie in der Sinnen- und Gefühlswelt die erkennbaren Endpuncte aller menschlichen Einsicht gefunden, — eine Welt außer uns, — Kraft und Empfänglichkeit in uns. Jezt dürfen wir mit den Fragen endigen, mit denen Orpheus anfing.

Septimius.

Jezt? Auf Ein Mahl?

Theophranor.

Nicht diese Nacht. Aber noch drey Nächte wie diese; und wir werden, denke ich, eins seyn über unsern Glauben, wie wir eins geworden sind über die Grenze unsrer Einsicht.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Achte Nacht.

„Mag die Philosophie der Wahrheit den for„schenden Menschengeist beschränken und von der „Nüzlichkeit dieser Beschränkung überzeugen so „sehr sie will; das Bedürfniß, mehr zu wissen „als Menschen wissen können, tilgt sie in den „Tiefen der Seele nicht aus. Nur das, was wir „nicht fassen können, das Unendliche, würde uns „genügen, wenn wir es faßten; denn auf Un„endlichkeit deutet unser ganzes Erkennen, Ge„nießen und Wollen. Unendlichkeit umgiebt das „Endliche in den anschaulichen Vorstellungen des „Raums und der Zeit. Unendlichkeit im Genusse „verlangt unser Herz, so oft wir uns erinnern, „daß wir Alles verlieren können, was unser ist. „Unendlichkeit im Bewußtseyn unsrer Kraft kön-

„nen

„nen wir nicht aufhören zu wünschen, so lange „noch irgend etwas Gutes zu thun ist, das viel„leicht durch uns gethan werden könnte. So he„ben uns Sinn, Verstand und Vernunft über „das Gefühl der Genüge hinaus, das wir in die„ser Welt finden zu müssen eine Art von Anwei„sung erhalten zu haben glauben. Verbiethen „kann mir die Philosophie der Wahrheit, nicht „über das Körperliche hinaus zu forschen; aber „verwehren kann sie mir's nicht. Denn nur der „Glaube an eine Geisterwelt kann mich mit der „Unvollkommenheit alles Körperlichen versöhnen; „und einen gedankenlosen Glauben ver„schmäht meine Vernunft." —

Daß Theophranor es seyn würde, der auf Ein Mahl von der Vernunft forderte, was sie, nach seiner eignen Lehre, nicht leisten konnte, hatte Septimius nicht erwartet. Und doch war es Theophranor, der nach den ersten Begrüßungen in der achten Nacht seinen jungen Freund durch jene Aeußerung in Erstaunen sezte.

Septimius.

Hör' ich einen andern in deiner Gestalt reden, oder bist du es wirklich, Vater?

Theophranor.

Was ich gesagt habe, hätte freylich jeder Vernünftige außer mir eben so gut sagen können.

Septimius.

Aber auch du nach deiner Lehre?

Theophranor.

Meine Lehre hat doch meines Wissens nie ein Bedürfniß bestritten; und auf ein Vernunftbedürfniß gründet sich mein ganzer Glaube.

Septimius.

Und ein Glaube, der, wie du selbst sagst, kein gedankenloser Glaube seyn soll, wie stimmt der zusammen mit deinen Beweisen der Wahrheit, daß das Uebersinnliche für die Vernunft unerreichbar ist?

Theophranor.

So, mein Sohn, wie die Scheidung des Glaubens von der Einsicht mit jenen Beweisen zusammen stimmt. Erst dann, wenn die Ver-

nunft

nunft sich bis zum Glauben erhoben hat, begreifen wir ganz die Nichtigkeit des menschlichen Wissens. Denn gründet sich nicht unser ganzes Wissen auf die menschliche Vorstellung von Körperlichkeit?

Septimius.

Du hast es bewiesen.

Theophranor.

Und ist ein Körper als Körper nicht ein wesenloses Werk unsrer Vorstellungskraft?

Septimius.

Auch das hast du bewiesen.

Theophranor.

Gilt dasselbe vom Begriffe der Geistigkeit? Ist auch er ein wesenloses Werk unsrer Vorstellungskraft?

Septimius.

Nur durch ihn ist der Begriff von Vorstellungskraft möglich.

Theophranor.

Er ist also der Grundbegriff aller Begriffe. Aber kannst du mir deßwegen sagen, was Geistigkeit ist?

Septimius.

Geistigkeit ist Bewußtseyn. Bewußtseyn ist Geistigkeit. Du hast mich gelehrt, daß der Verstand diesen Begriff auffassen, aber nicht erklären kann.

Theophranor.

Das Unerklärbare ist also der lezte Grund alles Erklärbaren. Sollte nun wohl ein Glaube, der von diesem Unerklärbaren ausgeht und sich fest hält am Begriffe der Geistigkeit, vom Verstande nicht nach eben den Regeln vollendet werden, wie alle Einsicht in der Einheit des Bewußtseyns vollendet wird?

Septimius.

Vielleicht so, wie ich das Wirkliche immer als gegeben annehme, und nur sein erkennbares Verhältniß zu meinem Bewußtseyn beurtheile?

Theophranor.

Nicht anders, Lieber. Wenn ich die Welt außer mir zu beurtheilen mir einbilde, so beurtheile ich doch nur ihre Einwirkung auf meine Gefühlsfähigkeit. Eben so beurtheile ich die Geistigkeit mei-

meines Selbst in der Art, wie meine Selbstkraft auf meine Gefühlsfähigkeit wirkt. Meine Selbstkraft ist mein Wille. Von welchem Puncte müßte also eine mögliche Beurtheilung der Geistigkeit ausgehen?

Septimius.

Vom Begriffe des Willens.

Theophranor.

Ist uns aber nicht zugleich mit dem Bewußtseyn des Willens das unerforschliche Vernunftgesez gegeben, dem der Wille sich unterwerfen soll?

Septimius.

Sonderbar genug; aber gewiß.

Theophranor.

Wenn ich nun meinem Bewußtseyn gemäß die Zusammenwirkung eines guten Willens mit der Empfänglichkeit, durch die ich der Erkenntniß und des Genusses fähig bin, in Einem Gefühle beurtheile, und in diesem Gefühle ein unwidersprechliches Bedürfniß finde, an eine bessere Welt zu glauben; ist dann mein Glaube ge-

dankenlos? und ist keine Wahrheit in meinem Gefühle?

Septimius.

Ich beurtheile also, wenn ich an eine bessere Welt glaube, die Gründe dieses Glaubens, nicht die bessere Welt selbst?

Theophranor.

Sehr recht.

Septimius.

Und woher nehme ich den Beweis, daß Wahrheit ist in diesen Glaubensgründen? Wenn ich denke, was ich zur Befriedigung meiner Vernunft nicht umhin kann zu denken, folgt daraus, daß das Gedachte außer mir wirklich ist?

Theophranor.

Gewiß nicht, wenn du das Wesen einer wirklichen Welt erkannt hast, die der Idee einer solchen Welt, an die du glaubst, widerspricht. Aber was hast du denn von der wirklichen Welt erkannt?

Septimius.

Freylich nur ihre Einwirkungen auf meine Sinne; ihr Wesen nicht.

Theophranor.

Die bessere Welt, an die du glauben möchtest, und die wirkliche Welt, die du nur in Gefühlen und Bildern erkennst, können also gar wohl eine und dieselbe Welt seyn?

Septimius.

Wie? die Unvollkommenheit des Wirklichen wäre bloß in meinem Gefühle und die wirkliche Welt wäre wesentlich vollkommen?

Theophranor.

Nicht zu schnell, mein Sohn! Wenn ich niemanden beweisen kann, daß in meinem reinen Vernunftglauben Wahrheit ist, so kann mir auch niemand beweisen, daß reiner Vernunftglaube mich täuscht. Täuschung ist über dies ein leerer Begriff, wenn ich nicht über mein Bewußtseyn hinaus urtheile und der Phantasie keinen Zutritt in den Kreis meiner Bedürfnisse verstatte. Mit dem innigsten Glauben dringt mein Verstand nicht aus mir selbst in das Wesen der Geisterwelt. Wenn aber dieser Glaube um so inniger wird, je besser mein Wille und je reiner mein Bewußtseyn

ist,

ist, dann giebt er uns Alles, was wir in unserm menschlichen Daseyn bedürfen, um ein künftiges und besseres Daseyn zu erwarten: Beruhigung und Ermunterung.

Septimius.

So theile mir denn deinen Glauben mit; und ich will sehen, ob er mir giebt, was ich bedarf.

Theophranor.

Erinnerst du dich noch der Geseztafel am Altare im Tempel der Wahrheit, den Orpheus im Traume sah?

Septimius.

Sie schimmerte in einem Lichte, das mit den Strahlen zusammen fiel, die von oben herab leuchteten. Vermuthlich bedeutete dieser Schimmer den Glauben an eine bessere Welt. Aber wie kann mich das Bewußtseyn meiner Pflicht wirklich zu einem solchen Glauben auffordern?

Theophranor.

Du willst fragen, ob du nicht eben so fest verbunden bist, dem höchsten Geseze des Bewußtseyns

seyns zu gehorchen, auch wenn du an keine bessere Welt glaubst?

Septimius.

Genau dieses.

Theophranor.

Wäre das Gesez des Bewußtseyns abhängig von unserm Glauben, so wäre es nicht das nothwendige und höchste Gesez, das unbedingte Unterwerfung fordert. Aber unser Glaube kann sehr wohl ausgehen von einem Geseze, das uns als das Gesez einer bessern Welt gegeben ist.

Septimius.

Wohin soll das führen?

Theophranor.

Nicht weiter als zur Verdeutlichung der Wahrheit, die ich jezt aussprach. Das Gesez des Bewußtseyns, dem wir zu gehorchen schuldig sind, ist uns wirklich gegeben als das Gesez einer bessern Welt. Nirgends in der ganzen Natur, die wir mit unsern Sinnen vernehmen und mit unserm Verstande beurtheilen, zeigt sich eine Ordnung,

nung, die mit der Regel des Rechts und der Pflicht genau zusammen stimmte. Was nach unsrer innigsten Ueberzeugung geschehen soll, ist, was am seltensten geschieht. Begebenheiten treiben Begebenheiten im Raume und in der Zeit, ohne daß wir Anfang und Ende, noch weniger Absicht und Zweck der großen Bewegung erfahren. Bilder der Entstehung und Bilder des Unterganges umgeben uns; und ob die Mücke um des Sonnenlichts willen tanzt, oder ob die Sonne leuchtet, damit die Mücke tanzen könne, ist gleich unerforschlich. Was ist aber der Forderung des höchsten Gesezes mehr entgegen als Zwecklosigkeit und Zerstörung? Das Gesez befiehlt mir, zu thun, was ich billigen würde, wenn es jedermann thäte. Das heißt, ich soll im Nahmen aller Wesen handeln, die Kraft zu handeln haben. Dasselbe Gesez seze ich in allen diesen Wesen voraus. Als einzigen lezten Zweck der Welt denke ich nun eine bleibende Harmonie im Wollen Aller. Ich mißbillige also, dem Geseze meines Bewußtseyns gemäß, die Ordnung

nung

nung der erkennbaren Natur, die einem zweck-
losen Geseze der Disharmonie, des Wechsels und
der Zerstörung zu folgen scheint. Eine Welt, de-
ren Daseyn ich billigen soll, muß eine bessere
Welt seyn.

Septimius.

Dein Glaube an eine bessere Welt geht also
von einer Gesinnung aus, die der Weise der Stoa
Empörung gegen die Natur nennen würde.

Theophranor.

Wenn ich ein Gesez, dessen Heiligkeit mir
mit meinem Bewußtseyn gegeben ist, höher achte
als den Zusammenhang von Erscheinungen, die
ich Natur nenne, ist das Empörung gegen die
Natur? Kann ich mich empören, wo ich nicht zu
gehorchen schuldig bin?

Septimius.

Bin ich der Natur nicht schuldig zu ge-
horchen?

Theophranor.

Wenn du das bist, so mußt du Alles billigen,
was geschieht, es sey gut oder schlecht; denn Al-
les,

les, was geschieht, ist natürlich. Dann magst du auch Alles thun, was dich gelüstet, wenn es dir nur nach der Berechnung des Wahrscheinlichen keinen Schaden bringt. Glücklich seyn auf Kosten anderer ist nicht unnatürlich. Was der Raubvogel instinctmäßig thut, dürftest du nur mit Verstande thun, um zu verhüthen, daß kein Stärkerer auch gegen dich den Raubvogel spiele.

Septimius.

Um aller Götter willen, fahre so nicht fort! Wenn ich an einen Herrn und Urheber der Welt glauben soll, sind dann die Geseze der Welt nicht seine Geseze? Empöre ich mich nicht gegen seinen Willen, wenn ich mich gegen die Ordnung der Natur auflehne?

Theophranor.

Ich glaube an einen Herrn und Regierer der Natur. Was aber ein Herr und Urheber der Welt heißen soll, ist meiner Vernunft unerforschlich. Ich sehe die Ordnung der Natur wie ein Räthsel an, dessen Verhältniß zur Ord-

nung

nung der **Welt** ich in einem künftigen Daseyn zu verstehen hoffe.

Septimius.

Natur und Welt, ist denn das zweyerley?

Theophranor.

Ist es denn einerley?

Septimius.

In so fern das, was ich erkenne, ein Theil des Ganzen ist, in welchem Alles ist, und in welchem auch ich bin. Den Theil der Welt, den ich als Sinnenwelt erkenne und beurtheile nach den Denkgesezen, die du mir entdeckt hast, nenne ich die Natur.

Theophranor.

Du beurtheilst also zum Theil die Welt, wenn du die Natur beurtheilst?

Septimius.

In so fern das, was dem Theile zukommt, dem Ganzen nicht widersprechen kann. Oder was wäre denn das Unbekannte außer mir, das auf meine Sinne wirkt und mir Eindrücke giebt, wenn

wenn es nicht ein Theil des Ganzen ist, das ich mir als eine Welt denken muß.

Theophranor.

Gewiß nichts anderes als was du sagst. Aber beurtheilst du denn dieses Unbekannte?

Septimius.

Wie? — Auf Ein Mahl wird mir die Dämmerung heller. — Die Natur ist kein Theil der Welt. Sie ist ganz etwas anderes als die Welt.

Theophranor.

So schnell besinnst du dich eines Andern? Was ist denn die Natur?

Septimius.

Ein Nichts, dem Wesen nach. Woran dacht' ich denn? Natur ist ja nichts mehr als die Summe von Eindrücken, die ich mit meinen Sinnen empfinde. Die Ursache dieser Eindrücke, das Wesen der Welt, dasjenige, was ist, wie Ich bin, bleibt mir verborgen und ist gar nicht beurtheilbar.

Theophranor.

Nun gehen wir wieder Eines Weges. Zur Beurtheilung der Natur, das heißt, unsrer Vorstellungen, die wir als ein Ganzes denken, ist uns der Verstand mit seinen Denkgesezen gegeben. Aber was ist denn die Welt?

Septimius.

Ihr Urheber weiß es, wenn sie einen Urheber hat.

Theophranor.

Aber wenn wir eine Welt denken, die wir billigen könnten, so müssen wir doch überhaupt eine Welt denken. Was denkst du dir unter einer Welt, wenn du gleich nicht weißt, was die wirkliche Welt ist?

Septimius.

Mir schwindelt. — Eine Welt, — und doch etwas anderes als die Natur, — also keine Körperwelt —! Also vielleicht eine Geisterwelt?

Theophranor.

Hier laß uns Halt machen. Denn hier ist der Punct, wo die Vernunft sich mit der Natur

entzweyet und, ohne daß wir es gewahr werden, den Verstand in eine unabsehliche Weite von Verirrungen fortreißt, von denen uns nichts zurück bringen kann als die Ueberzeugung, daß — eine Körperwelt ein Nichts ist.

Septimius.

Eine Körperwelt ein Nichts? Diese Erde, diese Sonne mit ihren Planeten, diese zahllosen Sterne — ein Nichts?

Theophranor.

Für uns gewiß Etwas. Und wo etwas für uns ist, ist auch gewiß etwas an sich. Aber ist es deßwegen auch, was es uns zu seyn scheint, eine Erde, eine Sonne, ein Stern? Ist nicht ein Körper als Körper ein Werk unsrer menschlichen Vorstellungsart, nach deren Gesezen wir Eindrücke erkennen als Etwas in der Zeit und im Raume? Körper und Welt, heben nicht diese Begriffe einander auf?

Septimius.

Ich kann mir doch ein All von Körpern, eine fühlbare Welt denken!

Theo=

Theophranor.

Den Widerspruch übersehen, der in der Zusammensezung dieser Begriffe liegt, das kann ich auch, wenn ich meinen Verstand an der Grenze der Begreiflichkeit spielen lasse. Aber wenn ich mich besinne und genau wissen will, was ich denn eigentlich denke, dann finde ich, — was freylich dem Verstande nicht schmeichelt —

Septimius.

Das ist?

Theophranor.

Daß ich nicht einmahl den Begriff des Gegenstandes, den ich zu beurtheilen glaube, wenn ich mir eine Körperwelt denke, zur Befriedigung der Vernunft vollenden, also noch weniger ihn beurtheilen kann.

Septimius.

Aber warum nicht? Ich sehe noch immer die Unmöglichkeit nicht ein.

Theophranor.

Wenn du von einem Dinge, das du vernünftig beurtheilen willst, nicht sagen kannst, ob es

Grenzen hat oder in's Unendliche ausgedehnt ist; ob es einen Anfang genommen hat oder ewig ist: nach welcher Regel willst du so ein Ding beurtheilen?

Septimius.

Mich dünkt doch, ich kann die möglichen Eigenschaften einer Körperwelt beurtheilen nach der Verstandesregel der Möglichkeit, wenn ich es auch dahin gestellt seyn lasse, ob sie begrenzt oder unendlich, entstanden oder ewig ist!

Theophranor.

Was ein Körper ist, darüber wurden wir eins in der zweyten Nacht. Es kommt uns also jezt darauf an, zu bestimmen, was wir uns unter einer Welt denken wollen. Wie kommt unser Verstand zu diesem alles umfassenden Begriffe?

Septimius.

Unter einer Welt denke ich mir den Inbegriff alles dessen, was ist und seyn kann.

Theophranor.

Also mehr als unter dem Begriffe eines Ganzen?

Sep-

Septimius.

Als ein Ganzes kann ich mir freylich jedes Ding denken, das ich in anderm Bezuge wieder als Theil eines größern Ganzen denke, so wie ein Blatt Theil eines Zweiges, und der Zweig Theil eines Baumes, und der Baum Theil eines Waldes, und der Wald Theil einer Landschaft u. s. w. ist. Auf diesem Wege, wo ich zu dem Größern immer noch ein Größeres suche, finde ich zulezt den Begriff eines lezten und allumfassenden Ganzen, mit dem mein Verstand endigt.

Theophranor.

Was berechtigt aber deinen Verstand, irgend wo auf diese Art zu endigen? In der Erfahrung ist doch noch niemand auf eine Grenze der Welt gestoßen, hinter welcher, wenn sie erkennbar wäre, das reine Nichts anheben müßte. Und um nach richtigen Denkgesezen ein Ganzes zu denken, bedarf es nicht des Begriffs von einem vollendeten und alles umfassenden Ganzen.

Septimius.

Wäre denn dieser Begriff ersonnen und nichtig?

Theophranor.

Ersonnen und nichtig? Ein Begriff, der der Vernunft unentbehrlich ist? Aber aus der Erfahrung kann ihn der Verstand nicht entwickelt haben. Denn eben in Beziehung auf diesen Begriff erscheint uns Alles, was wir in der Erfahrung erkennen, unvollendet. Auch kein Regelbegriff kann es seyn, den der Verstand in sich selbst findet. Denn alle Regelbegriffe dienen uns nur zur Beurtheilung des Unvollendeten, das in unsern Gedanken noch immer einer Erweiterung fähig ist. Was nöthigt also unsern Verstand, einen Endbegriff zu suchen, der Alles umfaßt? Und wo findet er einen solchen Begriff?

Septimius.

Vielleicht im Innersten der Vernunft und des Bewußtseyns?

Theophranor.

Da allein kann er ihn finden. Denken wir uns nicht einen Zustand unsrer Empfänglichkeit, in dem wir als genießende Wesen Alles haben,

was

was unserm Selbst gemäß ist, und den wir Genüge nennen?

Septimius.

Das ist der Zustand, den wir immer ahnden und nie erreichen!

Theophranor.

Also ein Zustand, den uns nur innigstes Bedürfniß unsers beschränkten Selbst, keinesweges aber die Erfahrung kennen lehrt. Das Bedürfniß der Genüge ist es, was die Vernunft zur Einheit und Vollendung bestimmt. Das Bedürfniß der Einheit und Vollendung schließt sich an den Begriff von einem Wesen; und so denken wir uns ein All von Wesen, das, in sich selbst vollendet, keines Zusazes in meinen Gedanken fähig ist, — eine Welt.

Septimius.

So viel liegt in einem Begriffe, den der Sprachgebrauch oft auf unsern einzigen Erd-Planeten einschränkt?

Theophranor.

Der Sprachgebrauch hält sich an die Beschränkung der menschlichen Fassungskraft. Unser Verstand sucht eine erkennbare Welt; und weil er die nicht finden kann, denkt jeder sich den Inbegriff seiner eignen Erfahrung als seine eigne Welt. Wer so denkt, überhebt sich nicht, und bleibt der menschlichen Schwäche getreu. Wenn aber unsre Philosophen sich vermessen, aus den Naturbildern, die uns als Etwas erscheinen, eine Körperwelt zusammen zu denken, dann ist es Zeit, den Widerspruch aufzudecken, der unserm Glauben an eine bessere Welt im Wege steht.

Septimius.

Aber wo liegt denn dieser Widerspruch? — Du hast dich schon oft darauf berufen, aber ich begreife ihn noch nicht. Wenn eine Welt überhaupt ein vollendetes All von Wesen ist, so wird eine Körperwelt ein vollendetes All von Körpern seyn. Was hindert mich, so etwas zu denken?

Theophranor.

Um etwas zu denken, mußt du doch den Begriff von diesem Etwas an irgend einen andern Begriff schließen. Geist und Körper sind die äußersten Grenzbegriffe, die wir von Etwas haben. Ich muß also anfangen zu fragen: Denkst du dir unter einer Körperwelt etwas Geistiges oder etwas Körperliches?

Septimius.

Du siehst, ich lache. Eine Körperwelt etwas Geistiges? —

Theophranor.

Also etwas Körperliches? — Bedenke dich wohl, ehe du antwortest!

Septimius.

Ich sehe auch keinen Schatten von Veranlassung, mich zu bedenken.

Theophranor.

Es bleibt also dabey? Eine Körperwelt ist nach deinen Begriffen etwas Körperliches?

Septimius.

Nichts anderes. Und nun?

Theophranor.

Wenn eine Körperwelt etwas Körperliches ist, so müssen denn doch die Merkmahle der Körperlichkeit, dasjenige, was den Begriff von einem Körper überhaupt bestimmt, vereinbar seyn mit dem Begriffe von einer Welt?

Septimius.

Ohne allen Zweifel. Und nun?

Theophranor.

Wenn ein Körper nichts anderes ist als ein in unsrer Vorstellung begrenztes Etwas im Raume; was erkennst du hinter der Grenze eines Körpers? den leeren Raum oder etwas anderes Körperliches, die Luft, oder was es denn ist?

Septimius.

Begrenzung in der Körperwelt ist Berührung. Ein Ding begrenzt das andere.

Theophranor.

Wenn der leere Raum Etwas begrenzen könnte, müßte denn nicht ein Nichts das wirkliche Etwas berühren?

Septimius.

— Jezt hör' ich dich kommen. Der leere Raum ist ein bloßes Nichts und nur in meiner Vorstellung ein anschauliches Etwas. Soll also der leere Raum die Welt begrenzen — — Aber nein! In's Unendliche kann doch die Reihe der körperlichen Dinge nicht fortgehen! —

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Ich weiß nicht, warum nicht. Aber es widerspricht allen meinen Vorstellungen, hinter diesen Sternen andere Sterne, und hinter diesen wieder andere in's Unendliche fortzudenken und der Körperwelt keine Grenzen zu geben. Die Welt muß Grenzen haben.

Theophranor.

Warum muß sie?

Septimius.

Laß mich zurück fragen! Warum muß sie nicht? Daß ein Nichts etwas berühre, heißt freylich nichts. Der leere Raum kann den Umfang

fang der Welt nicht berühren. Aber ist denn jede Begrenzung nothwendig Berührung? In der Welt ist keine Lücke; und jeder Körper berührt etwas Körperliches. Aber die Welt als ein Ganzes begrenzt sich selbst. Den leeren Raum kann ich zwar nicht erkennen, aber doch mit der Begrenzung des Weltalls denken.

Theophranor.

Du nimmst also an, daß deine Körperwelt irgend wo abgeschnitten ist, und denkst dir als ihre Begrenzung ein Nichts, den leeren Raum. Kannst du dir aber nicht diesen leeren Raum auch als erfüllt denken?

Septimius.

Was sollte mich daran hindern?

Theophranor.

Du kannst also deine begrenzte Körperwelt in Gedanken nach Belieben vergrößern?

Septimius.

In Gedanken freylich. Aber ich nehme an, daß sie in der Wirklichkeit in einer gegebenen Größe begrenzt ist.

Theophranor.

Und was ist das für eine Wirklichkeit, in welcher irgend etwas Körperlich-begrenztes vorhanden ist?

Septimius.

Eine eingebildete Wirklichkeit, willst du sagen?

Theophranor.

Nichts anderes. Denn das in sich Wirkliche erkennen wir ja nicht. Daß wir um uns her Körper erblicken und alles Erkennbare körperlich fühlen, ist, wie du weißt, das Werk unsrer menschlichen Vorstellungsart, nicht eine Folge innerer Eigenschaften des Wesentlichen außer uns. Wenn nun ein Körper als Körper nichts in sich Wirkliches ist, kann denn eine Körperwelt als etwas in sich Wirkliches eine gegebene Größe haben?

Septimius.

Ich habe die innere Wirklichkeit der Körperwelt noch nicht behauptet; aber du hast sie geläugnet, und damit angefangen, daß du sogar ih-

re Möglichkeit angriffest. Das ist's, wovon du mich noch nicht überzeugt hast.

Theophranor.

Wir blieben stehen, wo wir, um die Möglichkeit einer Körperwelt anzunehmen, zwischen zwey Säzen nothwendig wählen mußten. Das All von Körpern, das du Welt nennst, hat entweder Grenzen, oder es hat keine Grenzen. Nicht wahr?

Septimius.

Eins von Beyden muß ich freylich denken.

Theophranor.

Und ein Körper ist als Körper wesentlich Nichts und nur in meiner Vorstellung wirklich. Waren wir nicht auch darüber eins?

Septimius.

Auch darüber.

Theophranor.

Und daß du deine Körperwelt, wenn du sie als begrenzt denken willst, in deiner Vorstellung willkührlich vergrößern kannst, räumst du auch ein?

Septimius.

Auch das.

Theophranor.

Was hast du denn für eine Befugniß, der Möglichkeit der Vergrößerung deiner Welt Grenzen zu sezen durch den Begriff von einer gegebenen Größe? Alles Körperliche ist als etwas Körperliches nur in unsrer Vorstellung wirklich. Was nur in unsrer Vorstellung wirklich und in unsrer Vorstellung immer einer Vergrößerung fähig ist, hat das eine gegebene Größe?

Septimius.

Wie? Ich soll mir also die Welt als ausgedehnt in's Unendliche denken?

Theophranor.

Nicht als ausgedehnt in's Unendliche, und auch nicht als begrenzt im Unendlichen. Ergreife jede von beyden Vorstellungsarten, welche du willst! Die eine lös't sich wie die andere in ein Nichts auf, aus dem leicht begreiflichen Grunde, weil eine Körperwelt ein Nichts ist. Hier, mein Guter, erschrickt unser Verstand, wenn er mit seinen

seinen Irgend wo und Irgend wann durchdringen will, vor dem Ziele der menschlichen Vorstellungsart. Alles, was ist, muß nach menschlicher Vorstellungsart irgend wo und irgend wann seyn, also entweder Grenzen haben oder den unendlichen Raum ausfüllen, entweder eine Zeit lang dauern oder ewig seyn. Ist die Welt irgend wo und irgend wann, so muß sie auch nothwendig entweder begrenzt oder in's Unendliche ausgedehnt, entweder entstanden und vergänglich oder ewig seyn. Und wer wird seine Weltlehre mit der Behauptung anfangen, die Welt sey nirgends und nie?

Septimius.

Nirgends und nie? Das könnte denn doch wohl heißen: unvereinbar mit den Vorstellungen von Raum und Zeit, wie ich mir aus unsrer zweyten Nacht erinnere?

Theophranor.

Nicht wahr? Und doch sezt uns die Schwäche unsrer Vorstellungsart in die unvermeidliche Nothwendigkeit, allem Wirklichen eine Stelle im

Raume und einen Augenblick in der Zeit anzuweisen. Daß wir eben deßwegen das Geistige nicht beurtheilen können, sahest du ein in unsrer zweyten Nacht. Aber daß eben deßwegen auch der Begriff einer Welt sich der menschlichen Beurtheilung entzieht, leuchtet nicht so schnell ein, und kann Keinem einleuchten, der sich die Welt als ein All der Natur denkt. Und doch ist der Begriff eines vollendeten All als ein reiner Vernunftbegriff, der nicht von der Erfahrung ausgeht und dem kein Ding in der Erfahrung gemäß ist, unvereinbar mit den Vorstellungen von Raum und Zeit. Unsre zweifelnde Philosophie ist noch viel zu stolz, wenn sie sagt, es lasse sich nicht wohl ausmachen, ob die Welt begrenzt oder unendlich, entstanden oder ewig sey. Wer mag nur etwas ausmachen wollen, wo man nach Nichts fragt? Jede mögliche Antwort ist eine Verstandesverwirrung.

Septimius.

Weil die Vorstellungen von Raum und Zeit den Begriff einer Körperwelt nach sich ziehen, so

bald

bald wir den Umfang und die Dauer der Welt beurtheilen wollen?

Theophranor.

Sehr recht. Was wir als Körper beurtheilen, ist als Körper nichts mehr als ein Etwas in unsrer Vorstellung. Erscheinungen, alle in geometrischen Umriß gefaßt, kommen und schweben vorbey vor unserm Sinne. Nach nothwendigen Verstandesgesezen denken wir, was wir nicht fühlen, ein Ganzes von Erscheinungen, bleibend, zusammen geordnet und verkettet durch Ursache und Wirkung. Dieses gedachte Ganze ist die Natur, die wir bildlich in jeder Erscheinung beurtheilen. Wenn wir aber eine Welt denken, ein All der Wesentlichkeit, so soll doch mit diesem überschwenglichen Begriffe nicht eine Bilderwelt, ein All von Vorstellungen gemeint seyn?

Septimius.

Ein All von Vorstellungen? Das ist Nichts. Denn zu jeder Zahl von Vorstellungen kann ich mir eine neue denken. Und eine Körperwelt wäre

re doch nichts mehr als ein All von Vorstellungen, — eine Bilderwelt! Daraus folgt — —

Theophranor.

Was?

Septimius.

Endige du für mich!

Theophranor.

Wenn wir über die Dauer und den Umfang der Welt philosophiren, so sezen wir, ohne es zu wissen, den nichtigen Begriff einer Bilderwelt an die Stelle des Begriffs von einem All der Wesentlichkeit, und unser Verstand steht befangen zwischen zwey Gesichtspuncten, die er beyde nicht verfolgen kann.

Septimius.

Was für Gesichtspuncten?

Theophranor.

Auf der einen Seite die Einheit des Bewußtseyns; auf der andern die Unendlichkeit des Raums und der Zeit. Einheit und Unendlichkeit widersprechen einander im träumerischen Begriffe einer Körperwelt.

Sep-

Septimius.

Noch verstehe ich dich nicht.

Theophranor.

Die Einheit des Bewußtseyns verlangt Vollendung in unsern Vorstellungen von Allem, was ist. Der Vollendung widerspricht jede mögliche Vergrößerung. Jedes Bild, also auch eine Bilderwelt, kann ich in Gedanken vergrößern; denn was im Raume ist, folgt in meiner Vorstellung den Gesezen des Raums. Eine Welt, die keiner Vergrößerung fähig seyn soll, muß unendlich seyn wie der Raum. Eine Welt, die unendlich ist wie der Raum, ist nicht im Raume und hebt den Begriff des Raums auf, das heißt in der Sprache der menschlichen Beschränkung: Sie ist nirgends.

Septimius.

Wenn du nicht bald zur Sprache der menschlichen Beschränkung zurück kehrst, so sinkt meine Aufmerksamkeit.

Theophranor.

So wende denn nur noch einen Augenblick

daran, um dich zu überzeugen, daß auch alles Philosophiren über die Ewigkeit der Welt eitel ist, wenn Welt und Natur für Eins genommen werden. Alles Erkennbar-wirkliche entsteht für uns in der Zeit, und aus Etwas. Aber eine entstandene Welt, woraus wäre die entstanden?

Septimius.

Aus Nichts.

Theophranor.

Daß das Nichts sich in ein vollendetes Etwas verwandle, — was hältst du davon?

Septimius.

Es ist Widersinn. Ich kann gar nicht denken, daß ein Mahl nichts gewesen seyn sollte. Das Nichts selbst wird in meinen Gedanken zu Etwas, wenn ich es im Begriffe des Seyns auffassen will, um zu denken: Es war ein Mahl Nichts.

Theophranor.

Und doch, wenn du annehmen wolltest, der Inbegriff alles dessen, was für uns kommt und verschwindet, sey immer und ewig gewesen, was wäre denn jemahls entstanden?

Septimius.

Im Grunde nichts. Aber muß denn etwas entstanden seyn?

Theophranor.

Was wir beurtheilen wollen, muß für uns entstanden seyn. Jede Erscheinung muß folgen auf eine Erscheinung. Denke ich mir nun eine Welt als eine Erscheinungs- oder Körperwelt, so entsteht jedem seine Welt, so wie ein Mensch sich bewußt wird, daß etwas außer ihm ist.

Septimius.

Aber das in sich Wirkliche, die Welt jenseits meiner Sinne, die ich nicht zu beurtheilen vermag, wäre denn auch die nicht ewig?

Theophranor.

Hier ist, denke ich, der Augenblick, unserm Gedankenspiele ein Ende zu machen. Körper und Welt sind unverträgliche Begriffe, weil die Vernunft nicht gestattet, daß wir ein All der Wesentlichkeit mit einem nichtigen Werke unsrer Vorstellungskraft verwechseln. Und doch können wir uns dieser Verwechselung nicht enthalten, so bald

wir das Werk unsrer Vorstellungskraft zu Ende fördern wollen. Wir sehen zum gestirnten Himmel auf. Wir sehen zahllose Sonnen sich verlieren in unerreichbaren Fernen. Natürlich entsteht da die Frage: „Wie weit erstreckt sich diese Sonnenreihe? In's Unendliche? Oder hat sie irgend wo ein Ende und hebt irgend wo das Nichts im Unendlichen an?" Die Phantasie schwindelt vor beyden Vorstellungen zurück; denn sie kann das Unendliche nicht erreichen und das Nichts sich nicht vergegenwärtigen. Die Vernunft versucht nun, die Frage zu beantworten ohne Beyhülfe der Phantasie. Aber sie kommt nicht weiter; denn nur mit Beyhülfe der Phantasie gewinnt der widersprechende Begriff einer Körperwelt ein Ansehen von Wahrheit. Nur durch die Phantasie vergegenwärtigen wir uns die Vorstellung von Körpern. Und so erklärt es sich, warum wir eine Körperwelt nicht als begrenzt denken können. Alle diese Sterne und Sonnen, zu denen wir hinauf staunen, sind als Sterne und Sonnen leere Bilder vor unsrer Vorstellungskraft; als

Körper nur für uns etwas. Und wo wir keine Sonnen mehr erkennen, da müssen wir doch etwas Körperliches, Luft oder Aether, kurz, irgend etwas denken, das den leeren Raum ausfüllt. Die Grenze der Körperwelt würde die Grenze unsrer Vorstellungen seyn, und diese können wir nicht finden, so lange auf jede mögliche Vorstellung eine neue folgt. Aus demselben Grunde können wir uns ein All von Sternen und Sonnen nicht als ursprünglich entstanden, sondern durch die Zeit nur verändert denken. Der Begriff des ursprünglichen Entstehens läßt sich gar nicht zusammen knüpfen mit dem Begriffe des Entstehens in der Erfahrung, wo immer Eins aus dem Andern entsteht.

Septimius.

Und um so weniger läßt sich die Ewigkeit der wirklichen Welt bezweifeln.

Theophranor.

Liegt dir die so sehr am Herzen?

Septimius.

Ich kann nicht umhin, zu denken, daß immer

mer Etwas gewesen seyn muß, Welt oder Geist, was es auch war; genug Etwas.

Theophranor.

Und was mich noch aufmerksamer macht: ich kann mir sogar die Ewigkeit einer Körperwelt ohne Widerspruch denken!

Septimius.

Und wie stimmt das zu deiner Lehre?

Theophranor.

Wie der Begriff der Unendlichkeit zu meiner Vorstellungsreihe stimmt. Was erkennbar seyn soll für mich, muß begrenzt und endlich seyn. Will ich aber den Begriff der Unendlichkeit in meinen Gedanken fest halten, so verhält sich die unendliche Zeit anders zum Begriffe der Körperlichkeit als der unendliche Raum. Ein Körper ohne Grenzen ist kein Körper; eine unbegrenzte Körperwelt keine Körperwelt. Aber ein ewiger Körper könnte immerhin ein Körper seyn; wenn nur ein Ding, das nichts mehr als eine leere Vorstellung ist, überhaupt ewig seyn könnte.

Sep=

Septimius.

Der Verstand kann also sein Spiel mit der Zeit weiter treiben als mit dem Raume; aber es ist ein eben so eitles Spiel. — Und nun die Ewigkeit der wirklichen, wesentlichen und unerkennbaren Welt?

Theophranor.

Die möchte wohl mehr seyn als ein Spiel des Verstandes mit der Zeit.

Septimius.

Wirklich?

Theophranor.

Wirklich und gewiß, wenn anders das Bewußtseyn meiner eignen Wesentlichkeit mehr als ein Traum ist, und das muß es doch wohl seyn, weil wenigstens ich träume. Wir haben nun, mein Sohn, den nichtigen Begriff einer Körperwelt lange genug verfolgt. Es ist Zeit, daß uns die reine Vernunft sage, was eine wirkliche Welt seyn kann; und dann wird sie uns auch sagen, was wir in dieser wirklichen Welt zu werden hoffen dürfen, und was uns bestimmen muß,

an einen Geist der Geister zu glauben. — Woher hast du den Begriff von einer Wesentlichkeit, die mehr ist als Begriff und Erscheinung?

Septimius.

Aus dem Bewußtseyn meines Selbst.

Theophranor.

Woher hast du den Begriff von einer wesentlichen und in sich wirklichen Welt?

Septimius.

Auch aus dem Bewußtseyn meines Selbst im Verhältnisse zu dem, was auf mich wirkt. Ich weiß, daß ich bin und daß etwas außer mir ist. Ich weiß also, daß innere Wesentlichkeit mehr als eine Vorstellung und daß sie nicht auf mich allein eingeschränkt ist. Ein All in sich wirklicher Wesen fasse ich zusammeu im Begriffe einer Welt.

Theophranor.

Giebst du dieser Welt der Wesentlichkeit einen Umfang?

Septimius.

Einen Umfang? Dann müßte sie eine Körper-

verwelt seyn, eine Welt im Raume, die ich nicht fassen kann und die wesentlich Nichts ist.

Theophranor.

In der Frage: „wie groß die Welt ist", wäre also kein Sinn?

Septimius.

So wenig wie in der: „welchen mathematischen Umriß ein Wesen hat, das ich mir als „vorhanden außer meiner Vorstellung denke".

Theophranor.

Wir müssen also bey dem Begriffe einer Welt jede Vorstellung fahren lassen, die sich auf den Raum bezieht?

Septimius.

Nothwendig; oder wir verirren uns wieder in den Widerspruch einer Bilderwelt.

Theophranor.

Wir können also von einer in sich wirklichen Welt nichts sagen als daß sie *ist*?

Septimius.

Was könnten wir mehr davon sagen, da wir sie nicht beurtheilen können?

Theo-

Theophranor.

Wie beurtheilst du denn die Geistigkeit deines Bewußtseyns?

Septimius.

In seinen Verhältnissen zu den Eindrücken, die ich körperlich fühle.

Theophranor.

Wenn du diese Eindrücke fühlst, folgt daraus nicht, daß der unbekannte Grundstoff der Natur auf dich wirkt?

Septimius.

Das freylich!

Theophranor.

Und wirkst du nicht selbst durch deinen Willen?

Septimius.

Auch das.

Theophranor.

Du weißt also, daß es einwirkende und übersinnliche Weltkräfte giebt?

Septimius.

Ich wüßte —? Was sagst du? — Ich glaub-

te, ich wüßte nichts, wo mich meine Sinne verlassen!

Theophranor.

Nichts, was dir nicht als unmittelbare Wahrheit des Bewußtseyns gegeben ist. Unmittelbare Wahrheit des Bewußtseyns ist es, daß wir sind und daß etwas außer uns ist; daß wir wirken und daß etwas auf uns wirkt. Kräfte, die aus uns und auf uns wirken, mußt du dir die nicht als Weltkräfte denken?

Septimius.

Nothwendig, wenn ich mich selbst der Welt beyzähle.

Theophranor.

Wie vielerley mag es wohl solcher Weltkräfte geben?

Septimius.

Das soll ich im Ernste sagen?

Theophranor.

So weit es dir dein Bewußtseyn verbürgt. Von Zählen der Kräfte ist die Rede nicht, wo das

Ueber-

Uebersinnliche zur Frage kommt. Ueberhaupt kleiden sich unsre Begriffe vom Uebersinnlichen nur aus Noth in die Sprache der Sinnlichkeit. Aber gewiß ist es doch, daß der Grund, warum mir die Rose roth und die Lilie weiß erscheint, nicht von meinem Willen, also nicht von meiner Kraft ausgeht. So fest ich überzeugt bin, daß die cylindrische Form dieser Säule nichts als das Werk meiner Vorstellungskraft ist, so kann ich doch durch mein Wollen nicht möglich machen, daß ich den eckigen Fuß dieser Bank cylindrisch fühle. Daraus folgt unwidersprechlich —

Septimius.

Was?

Theophranor.

Innere Mannigfaltigkeit der Welt und der übersinnlichen Weltkräfte. Von der Art der Einwirkung, die ich übrigens nicht ergründen kann, hängt es ab, wie mancherley Dinge mir anschaulich werden, und in welche der nothwendigen geometrischen Formen ein anschauliches Ding sich kleidet. — Damit ist

aber

aber auch unsre ganze Weltlehre als Wissenschaft zu Ende.

Septimius.

Und was habe ich damit gewonnen zur Begründung des Glaubens an eine bessere Welt, deren Daseyn, wie du sagtest, ich billigen könnte?

Theophranor.

Nach welchen Gesezen wirken die übersinnlichen Kräfte der Welt?

Septimius.

Ich weiß nichts von solchen Gesezen.

Theophranor.

Nichts von dem höchsten Geseze, dem dein Wille gehorchen soll?

Septimius.

Dahin kommen wir wieder? Das höchste Gesez meines Bewußtseyns wäre ein übersinnliches Weltgesez?

Theophranor.

Sage lieber: Der Begriff einer bessern Welt liegt im höchsten Geseze des Bewußtseyns. Das ist die Wahrheit, über die wir uns schon zu Anfang

fang unsers Gesprächs verständigten. Wir erkennen die **Natur**, und lieben sie, weil sie schön ist. Aber **gut** ist die Natur nicht. Was nach der Ordnung der Natur geschieht, sollte nach dem höchsten Geseze des Bewußtseyns öfter nicht geschehen, als geschehen. Aber die Natur ist auch nichts mehr als die Summe unsrer Vorstellungen; und alles Uebel in unsrer Vorstellung kann vor dem höhern Gerichte des Bewußtseyns nicht gemißbilligt werden, so bald ich es mir als nothwendig zur Uebung der Freyheit, und Freyheit als nothwendig zur einzigen und ewigen Welt denke, die die bessere und die beste ist.

Septimius.

Die bessere oder beste Welt wäre also die übersinnliche, einzig- und in sich wirkliche Welt? Und diese wäre ewig?

Theophranor.

Die beste Welt muß nothwendig eine **Geisterwelt** seyn. Zweifelst du daran?

Septimius.

Ich wünschte, ich könnte es beweisen.

Theo-

Theophranor.

Was ist denn der lezte Zweck alles Wollens, der unsrer Vernunft mit dem höchsten Geseze gegeben ist?

Septimius.

Bleibende Harmonie im Wollen Aller! Das muß, wie du es gesagt hast, der lezte Zweck einer Welt seyn, deren Daseyn ich billigen kann. Und deßwegen muß diese Welt eine Geisterwelt seyn?

Theophranor.

Ein Wesen, das wollen soll, muß sich seiner bewußt seyn. Ein Wesen, das sich seiner bewußt ist, nennen wir, unserm eignen Bewußtseyn gemäß, einen Geist. Eine Welt von Wesen, deren vereinigtes Wollen harmonisch wirken soll, muß also eine Geisterwelt seyn.

Septimius.

Aber wenn diese Geisterwelt die wirkliche Welt ist, wo bleibt denn die Erfüllung des lezten Zwecks?

Theophranor.

Weißt du denn, daß dieser lezte und einzige Zweck jemahls nicht erfüllt ist?

Septimius.

Wie? Er würde immer erfüllt und soll doch immer erfüllt werden?

Theophranor.

Er soll erfüllt werden durch jeden, der sich des höchsten Gesezes bewußt ist. Durch die bleibende Möglichkeit der Erfüllung aber wird er im All der wollenden Wesen wirklich erfüllt. Wären alle wollende Wesen, was sie seyn sollen, so müßten sie aufhören zu wollen, und könnten nicht mehr gute Wesen seyn, weil nur der gut ist, der besser werden will. Selbst der höchste und einzig-vollkommene Geist würde nicht vollkommen seyn, wenn er nicht wollen könnte, und er würde nicht wollen können, wenn Alles wäre, was es seyn soll. Nur durch bleibenden Widerstreit ist eine bleibende Harmonie wollender Wesen möglich.

Sep-

Septimius.

Das hieße, däucht mich: „Das, was ge-
„schehen soll, geschieht immer, indem es nicht ge-
„schieht!" Und das soll ich fassen?

Theophranor.

Wie das Geistige sich fassen läßt; menschlich und im Bilde. Was einleuchtender Widerspruch seyn würde, wenn es von der Natur gelten sollte, in der Alles nach nothwendigen Gesezen zusammen hängt, kann einleuchtende Wahrheit seyn, wenn wir eine Welt denken, deren lezter Zweck nur durch Freyheit möglich ist. Vergiß nur nie, daß Alles, was für uns erkennbar geschieht, in der Natur geschieht! Auch die übersinnlichen Wirkungen der Willenskraft erkennen wir doch nur als Wirkungen in unsrer Vorstellungsreihe. Die Welt, in welcher geschieht, was geschehen soll, ist eine geistige Glaubenswelt, die ich mir ohne alle Begriffe des Zeitwechsels denken muß, also eine Welt, in welcher Alles ist, und im Grunde gar nichts geschieht. Dies zu fassen, widerspricht den ersten Gesezen der menschlichen

chen Fassungskraft. Aber faßlich ist es denn doch, wenn wir einmahl das höchste Gesez des Bewußtseyns als ein heiliges Gesez anerkannt haben, daß eine Welt, deren Daseyn wir billigen können, keine Welt seyn darf, in welcher Alles, was geschehen soll, schon geschehen ist oder jemahls geschieht.

Septimius.

Weil dann alles Sollen und alles gute Wollen wegfiele?

Theophranor.

Augenscheinlich. Und so ist es auch wahr, so unerhört es lauten mag, daß eine Welt, deren Daseyn ich billigen kann, nur in so fern die beste Welt seyn darf, als für die Einsicht jedes wollenden Wesens immer eine bessere Welt möglich ist. Unwirksamkeit der Willenskraft wäre das verwerflichste unter allen möglichen Uebeln.

Septimius.

Und ein Uebel, das aus dem Mißbrauche der Willenskraft entspringt, wäre ein Gut?

Theophranor.

Uebel ist immer Uebel, wie Schmerz immer Schmerz ist. Glaube nicht, mein Sohn, daß ich die bekannten Lehren unsrer Welt- und Glückseligkeitslehrer mit einem neuen Mantel bekleide. Sind Freude und Genuß der lezte Zweck der Welt, dann endigt sich alle Philosophie über die Nothwendigkeit des Uebels in nichtigen Begriffen. Dann mag mir ein metaphysischer Naturvertheidiger noch so schulgerecht darthun, daß das vollkommene Wesen nur Eins seyn kann, folglich, wenn eine Gottheit das vollkommene Wesen ist, die Welt unvollkommen seyn muß. Meine Vernunft beugt sich nicht vor dem unbestimmten Begriffe der Unvollkommenheit; denn ich werde nun und nie begreifen, warum zu einer unvollkommenen Welt nothwendig tausendfacher Schmerz fühlender Wesen gehört. Tausend und Millionen Abstufungen der Genußfähigkeit lassen sich denken, ohne daß ich nöthig habe, ein einziges Wesen als leidend zu denken. Oder wäre ein glücklicher Mensch nicht vollkommener, das heißt, dem

einzig-vollkommenen Wesen näher verwandt, als eine glückliche Schnecke?

Septimius.

O, wie oft habe ich unsern Grüblern dasselbe geantwortet, und bin immer mit Worten überwältigt worden!

Theophranor.

Und was antwortetest du ihnen, wenn sie deine unbefangene Vernunft mit dem andern noch höher prunkenden Schulsaze überwältigen wollten, daß das Uebel des Einzelnen nothwendig sey zum Wohl des Ganzen?

Septimius.

Ich habe nie etwas begriffen von einer solchen Nothwendigkeit.

Theophranor.

Du mußtest also mit aller gedankenreichen Weisheit der Weltlehrer zu dem einfältigen Glauben umkehren. Du mußtest annehmen, was noch nie ein Mensch begriffen hat, daß diese Welt die beste ist, weil der Geist, dem ein gutes Herz vertraut, sonst für eine bessere gesorgt haben wür-

de. Ließ sich aber durch diesen einfältigen Glauben, um dessen willen es gar keiner metaphysischen Zurüstung bedurfte, deine Vernunft das Recht nehmen, eine Welt, in welcher der Geist alles Guten seine Absichten ohne Beyhülfe des Uebels erreichte, so bald sie nur möglich war, für vorzüglicher zu halten als eine sich selbst widersprechende Welt, wo das Gute nur durch das Uebel möglich ist?

Septimius.

Jene erwünschte Welt sey unmöglich, sagten dann unsre Weisen; und darum sollte ich sie nicht wünschen.

Theophranor.

Und dein Herz beugte sich vor dem leeren Begriffe der Unmöglichkeit?

Septimius.

Ich sah damahls noch nicht ein, was ich von dir gelernt habe, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit leere Begriffe sind; und unsre Weisen hütheten sich wohl, mir zu gestehen, das es unmög-

möglich sey, von einer **innern** Möglichkeit der Welt etwas zu wissen.

Theophranor.

Aber wenn du meines Glaubens bist und annimmst, daß Freude und Genuß, oder was wir unter dem unbestimmten Begriffe der Glückseligkeit denken, zwar Zweck der Welt sind, aber nur in so fern, als die Erreichung eines höhern und lezten Zwecks damit zusammen trifft; wenn du dieses annimmst, wird dir dann nicht die Nothwendigkeit des Uebels wenigstens zum Theil begreiflich?

Septimius.

Weil dann, wie du sagtest, eine Welt, deren Daseyn ich billigen kann, nur in so fern die beste Welt seyn darf, als für die Einsicht jedes wollenden Wesens immer eine bessere Welt möglich ist?

Theophranor.

So ist es, mein Sohn. Dem guten Willen wird ehrwürdig, was das Herz nicht befriedigen kann. Vor dem höchsten Geseze des Bewußtseyns

beugt

beugt sich meine Vernunft, wenn sie der Schulübungen des vernünftelnden Verstandes nicht achtet. Ich kann, so lange ich menschlich fühle, nicht aufhören zu wünschen, daß es möglich seyn möchte, die Welt wäre, was sie seyn soll, ohne das Leiden eines einzigen Wesens. Aber ich kann auch, wenn ich dem höchsten Geseze nicht widerstrebe, nicht umhin, das Daseyn einer Welt zu billigen, in welcher Harmonie im Wollen aller Wesen nur durch freye Wirkung des Willens, und freye Wirkung des Willens nur durch möglichen Mißbrauch der Willenskraft und nur durch Widerstand möglich ist.

Septimius.

Ein unbegreifliches Machtgeboth der Vernunft kann solche Beruhigung wirken?

Theophranor.

Du fühlst also die Beruhigung?

Septimius.

Was wäre ich werth, wenn ich sie nicht fühlte? — Und daß Unglück den Menschen besser machen kann, weiß und begreife ich. Aber leidet

denn

denn nur der Mensch? Was vergütet dem Thiere, das von Recht und Unrecht und einer Harmonie wollender Wesen nichts weiß, alle die Schmerzen, denen es nicht entgehen kann? Warum gehört es zur Ordnung der Welt, daß ganze Gattungen von Geschöpfen eigentlich angewiesen sind, andere Geschöpfe zu plagen? Oder wenn zum Beyspiele das Raubthier, um zu leben, ein mörderisches Thier seyn muß, warum gehört es zur Natur mehrerer Raubthiere, die gefangene Beute zu martern, ehe sie verschlungen wird? Aus diesen Dornen der vernünftigen Neugier zieht mich weder dein noch mein Glaube.

Theophranor.

Auch nicht, wenn du annimmst, daß Alles lebt, was ist, und daß Alles, was lebt, zum ewigen Reiche der wollenden Wesen gehört?

Septimius.

Das Thier, das nicht wollen kann, weil Wollen, wie du selbst gelehrt hast, nur durch Vernunft möglich ist, soll doch zum Reiche der wollenden Wesen gehören?

Theo-

Theophranor.

Wenn das Thier als Thier nicht wollen kann, wird es nicht in einer andern Art des Seyns wollen können? Wenn die Kraft des Willens sich nicht äußert, ist sie darum nicht da?

Septimius.

Ich muß also, um meinem Glauben getreu zu seyn, eine Seelenwanderung annehmen?

Theophranor.

Davon in unsrer nächsten Nacht. Jezt denken wir uns die Welt nur im Ganzen, nicht im besondern Bezuge auf die Bestimmung einzelner Wesen; und mit diesen Gedanken gewinnen wir die Wahrheit: daß eine Körperwelt ein Unding, eine Geisterwelt aber vernünftig-denkbar ist, und daß uns das höchste Gesez des Bewußtseyns zum Glauben an eine Geisterwelt auffordert. Was diesem Glauben gemäß ist, ist Wahrheit, wenn gleich nicht erkannte Wahrheit. Und was die Sinne dagegen einzuwenden scheinen, ist keine Einwendung, wenn man nur aufhört, statt mit der Vernunft mit den Sinnen zu philosophiren.

Mit den Sinnen philosophirt man, so bald man Körper als in sich wirkliche Wesen beurtheilt. Und nur wenn man sich dieser Verirrung überläßt, kann man die Lehre widersinnig finden, daß Alles lebt, was ist.

Septimius.

Also auch die Pflanze und der Stein, Sonne, Mond und Sterne, und Alles, was uns körperlich erscheint, wäre nach deiner Glaubens-Philosophie belebt und gehörte zum All der wollenden Wesen?

Theophranor.

Wo uns etwas erscheint, da muß etwas seyn, unabhängig und in sich wirklich. Wie es kommt, daß uns einiges als lebend, anderes als unbelebt erscheint, wissen wir nicht. Im Grunde erscheint uns auch nichts als belebt. Wir schließen nur auf Leben, wo wir Körper entdecken, die mehr oder minder unserm Körper gleichen und wo wir Bewegung wahrnehmen, die wir mit unsrer freyen Selbstbewegung zu vergleichen durch jene Aehnlichkeit der Form uns veranlaßt finden. Wir entdecken eine Scheidung zwischen dem Steine und

der Pflanze, und eben so zwischen der Pflanze und dem Thiere. Aber auch diese Scheidung hält sich nur an Eindruck und Körperlichkeit. Zerlegen und zerstören wir die Körper, so besteht die künstliche Pflanze und der noch künstlichere Bau des Thieres aus eben den Theilchen, die wir Elemente nennen. Aus Elementen die Welt zusammen zu sezen, ist ein Einfall, auf den man auch nur dann gerathen kann, wenn man mit den Sinnen philosophirt; denn ein einfaches Element, ein Atom, ist ein nichtiges Gedankending. Auch das Atom würde, wenn es eine Stelle im Raume einnehmen soll, einen geometrischen Umriß haben müssen und ein Körper seyn. Meine Vorstellungskraft spielt mit dem Anschaulichen, bis ihr die Bilder zu klein oder zu groß werden. Eine Welt als das größte, und ein Atom als das kleinste Bild sind aus gleichen Gründen Undinge. Zerlegung und Zusammensezung des Körperlichen haben kein nothwendiges Ende; denn alle Zerlegung und Zusammensezung berühren das in sich Wirkliche nicht. Wie es übrigens möglich ist, daß durch die fortwährenden Einwirkungskräfte geistiger

We-

Wesen das Bild einer fühlbaren Natur unsern Sinnen gegenwärtig wird, und daß wir, so oft wir uns dem Gefühle des Eindrucks überlassen, die Natur als etwas in sich Wirkliches denken, begreifen wir so wenig, als warum unsre menschliche Fassungskraft eine Kraft der Anschauung ist.

Septimius.

So lebte ich denn, während ich die Natur zu beobachten mir einbilde, in einem fortwährenden Umgange mit Geistern?

Theophranor.

In einem fortwährenden Einwirkungsverhältnisse zur Geisterwelt, der einzigen Welt der Wirklichkeit. Eben deßwegen aber mußt du Verzicht thun auf die Hoffnung, jemahls ein Geisterseher zu werden. Ein sichtbarer Geist ist ein Körper.

Septimius.

Und diese Geisterwelt wäre dann vielleicht ewig? Oder darf ich sie mir als entstanden denken?

Theophranor.

Kann etwas entstehen, was außer aller Zeit ist?

Septimius.

Was entstehen soll, muß eine Zeit ausfüllen, die es vorher nicht ausfüllte.

Theophranor.

Kannst du billigen, daß das, was gut ist, jemahls nicht gewesen seyn sollte?

Septimius.

Der Zweck des höchsten Gesezes ist bleibende Harmonie.

Theophranor.

Unsre Einsichts- und Glaubens-Philosophie vereinigt sich also in der Wahrheit: Die in sich wirkliche Welt war nie und wird nie seyn; sie ist nur; sie ist ewig. — Und nun, Lieber, laß uns ausruhen. Ich denke, mein Glaube an eine bessere Welt wird durch die Träume nicht widerlegt werden, die mir und dir der Schlaf bringen wird.

Die

Die lehre des Eleusinischen Priesters.

Neunte Nacht.

Glauben an eine bessere Welt, das allein genügt der Vernunft, die im dürftigen Erkennen eines geordneten Sinnenspiels keine Befriedigung, in den Geisterlehren metaphysischer Gedankenkünstler keine Wahrheit, und in dumpfem Entsagen keine Beruhigung findet. Es muß besser werden als es jezt ist! Dieser Grundgedanke vereinigt alle Bedürfnisse unsers erkennenden, fühlenden und wollenden Wesens. Er ist die lezte Stüze des Ermüdeten. Er erhält den Muthigen fröhlich in den Verwirrungen der Welt. Er wirft ein Licht, daß bald schwächer, bald heller glänzt, nie aber ganz erlischt, auf die nächtlichen Wege des Schicksals. Nicht ersonnen vom klügelnden Verstande, nicht erträumt von einem unge-

ungeduldigen Herzen, gehört der Trost des reinen Vernunftglaubens jedem zu, wer seiner bedarf und nicht durch unselige Halbphilosophie mit sich selbst entzweyet ist. Ehe noch das höchste Gesez des Bewußtseyns als das Gesez einer bessern Welt in Begriffen verdeutlicht ist, wirkt es, so wie es durch Gefühle gebiethet, auch die Hoffnung eines bessern Daseyns durch Gefühl; und jeder Blick, den das Auge der Uneigennüzigkeit auf eben die Natur wirft, deren unbegreifliche Ordnung wir, so lange wir das Ganze aus den Theilen zu erkennen streben, unmöglich billigen können, derselbe Blick erfüllt uns mit einer herzlichen Liebe zu der Natur, indem der Glaube in unserm Bewußtseyn das Bild der scheinbaren Wirklichkeit mit den Farben des höhern Gefühls einer bessern Ordnung verschönert.

Was jeder fühlt, wer sich eines reinen Sinnes und guten Willens bewußt ist, mußte in der Seele eines neubelehrten Schülers der Wahrheit wie eine Flamme leuchten und wärmen. Der Zweifler Septimius war nicht mehr, was er gewesen

wesen war. Die Lehre von der bessern Welt, so wie sie ihm Theophranor verdeutlicht hatte, war seinem Herzen eine so nothwendige und seinem Verstande eine so unwiderlegbare Lehre, daß es ihm, in den ersten Tagen wenigstens, genügte, was jedem, wer glauben will, genügen muß, Unwiderlegbarkeit in diesem Falle für Gewißheit gelten zu lassen. Aber wie sollte er mit ordnender Genauigkeit das ganze Gebäude aufführen, dessen Grund jezt gelegt war? „Wenn," dachte er, „die Welt der Wesentlichkeit dadurch die beste Welt ist, daß wir eine bessere, unsrer Einsicht nach, denken können, was soll mich denn veranlassen, zu glauben, daß ich für mich ein besseres Daseyn zu erwarten habe? Wo ich Gutes wollen und fördern kann, da muß ich mich ja meiner Beschränkung bescheiden! Und doch ist es gewiß, daß ich schon in diesem körperlichen Daseyn morgen nicht bleibe, was ich im Verhältnisse zur Welt heute bin! Jeder Eindruck, dessen ich mir bewußt werde, macht mich vertrauter mit der Welt. Er macht

macht mich vollkommner, würde ich sagen, wenn alle Eindrücke so auf mich wirkten, wie ich es billigen kann; und ich kann keine Welt billigen, in der nicht jedes wollende Wesen vollkommner wird, denn nur durch Fortschreitung ist Erreichung des Weltzwecks möglich, der immer auf den Begriff einer bessern Welt gegründet bleibt. Und doch kann ich nun wieder fragen: Was bedarf es im Einzelnen der Fortschreitung, wenn der lezte Weltzweck im Ganzen immer erreicht wird? Und was würde aus diesem Weltzwecke, wenn er durch Fortschreitung Aller endlich ein Mahl so erreicht würde, daß nichts mehr zu wünschen übrig bliebe? Dann wäre der Stillstand der Weltkräfte da, der nie da seyn darf! — Aus diesen Widersprüchen muß mich Theophranor ziehen, wenn ich mit freyer Besonnenheit ein Leben nach dem Tode erwarten soll." —

Die neunte Nacht war gekommen. Die Widersprüche, die Septimius nicht hatte ausgleichen können, hatten das Gespräch zwischen Lehrer und Schüler wieder angeknüpft.

Theophranor.

Aber, mein Guter, warum willst du in deiner Sinnenform die Idee einer bessern Welt durchaus bildlich fassen?

Septimius.

Will ich denn das?

Theophranor.

Du weißt, daß alle Versuche, das Uebersinnliche in die Form der Zeit zu kleiden, menschlich-nothwendige, aber eitle Versuche sind. Wir denken Vervollkommnerung als Annäherung zur Vollkommenheit; und können menschlich nicht anders denken. Annäherung ist nur in der Zeit möglich; und wenn ich mich in der Zeit einer Sache immer nähere, so ist es nothwendig, daß ich sie endlich ein Mahl wirklich erreiche. Nehme ich nun an, daß Vollkommenheit in irgend einem Daseyn wirklich ein Mahl erreicht wird, so folgt daraus ein unausbleiblicher Stillstand aller Kräfte, der, was das schlimmste ist, ewig dauern muß, so bald er ein Mahl erreicht ist.

Septimius.

Und wenn ich annehme, daß Vollkommenheit in keinem Daseyn erreicht wird, was folgt dann?

Theophranor.

Daß keine fortwährende Vervollkommnerung möglich ist. Denn Vervollkommnerung ist ja Annäherung zur Vollkommenheit. Durch fortwährende Annäherung müßte ich endlich das Ziel erreichen.

Septimius.

Ich kann also geistiges Daseyn als einen Zustand fortwährender Vervollkommnerung nicht ohne Widerspruch denken?

Theophranor.

Gewiß nicht, so bald du dich nicht entschließen kannst alle Versuche, das Geistige in der Form der Körperlichkeit zu beurtheilen, Ein für alle Mahl aufzugeben. Es folgen aus diesen Versuchen der Widersprüche noch mehrere. Vollkommenheit ist ein Vollendungsbegriff, der keine Erweiterung annimmt. Nur Ein Wesen kann vollkommen seyn, oder keines ist vollkommen

für

für sich, und nur Alle sind es. Kann oder muß sogar jedes Wesen zulezt vollkommen werden durch fortwährende Annäherung zur Vollkommenheit, so gäbe es zulezt der vollkommenen Wesen so viele als es Wesen überhaupt giebt. Denn wenn wir etwas in seiner Art vollkommen nennen, spielen wir nur mit dem Begriffe der Vollendung.

Septimius.

Wie beruhige ich denn aber meinen Verstand? Denn einen Stillstand der Weltkräfte kann ich so wenig billigen als fortwährende Vervollkommnerung ohne einen Stillstand zum Beschlusse denken.

Theophranor.

Und wolltest du deine Zuflucht zu dem Gedankenspiele nehmen, jedes Wesen zum Beschlusse als vollkommen in seiner Art zu denken, so käme ein noch trostloserer Stillstand heraus, ein Stillstand, wo jedes Wesen sogar auf die Hoffnung Verzicht thun müßte, sich der höchsten und einzigen Grundvollkommenheit noch weiter zu nähern. Oder willst du eine bleibende Möglichkeit

der Vervollkommnerung nicht annehmen, so mußt du den wollenden Wesen auch die Freyheit nehmen, immer besser zu werden. Denn die einzige wahre Vollkommenheit ist ja nur der lezte Zweck des höchsten Gesezes, der immer erreicht werden soll, bleibende Harmonie im Wollen Aller. — Du besinnst dich auf etwas?

Septimius.

Ich habe Mühe, mich besonnen zu erhalten. Widerspruch folgt auf Widerspruch, wenn ich den Begriff der Vollkommenheit verfolge.

Theophranor.

Was bleibt uns also, so lange wir Menschen sind, zu glauben und zu hoffen übrig, als — bleibende Vervollkommnerung im Unendlichen?

Septimius.

Das? — Und das ist —?

Theophranor.

Eine Verkettung von Begriffen, die sich nicht weiter erklären läßt, aber aus dem höchsten Ge-

seze

seze des Bewußtseyns unwiderleglich folgt. Der Begriff der Unendlichkeit entreißt dem Verstande alle Zeitbegriffe in der Bedeutung, wie sie sich auf die Reihe der Naturerscheinungen beziehen. Wir können nun nicht weiter fragen: „Was ist Vervollkommnerung im Unendlichen?" Wir nehmen an, was wir als Menschen nicht fassen, aber auch nicht widerlegen können, daß, den lezten Zweck des höchsten Gesezes zu erreichen, jedes gute Wesen besser werden kann und, so wie es besser wird, auch glücklicher zu werden verdient. Die ewige Weltharmonie, die nur dadurch möglich ist, daß sie immer erreicht werden soll, enthält das ewige Schicksal jedes wollenden Wesens. Das Schicksal des menschlich-wollenden Wesens ist verdientes und unverdientes Glück, verdientes und unverdientes Unglück, wie es, nach unsrer Einsicht, der Zufall austheilt. Unverdientes Unglück zu billigen in einer Welt, deren lezter Zweck Harmonie des Wollens Aller seyn soll, ist unmöglich. Ich muß also entweder den Glauben an eine bessere Welt aufgeben, oder das Schicksal jedes

leidenden Wesens hinaus rücken in ein voriges und in ein künftiges Daseyn.

Septimius.

In einem künftigen Daseyn sollen also jedem fühlenden Wesen die Schmerzen vergütet werden, die es in diesem nicht verdient hat?

Theophranor.

Vergütet? Legst du aus einem andern Grunde den Ton so stark auf dieses Wort, oder verstehen wir uns?

Septimius.

Wenn ich dich verstehe, so kann ich dir ohne Vorrede sagen, daß dieses Vergüten eines unverdienten Leidens meiner Vernunft nie genügt hat, und auch jezt nach deiner Lehre nicht genügt. Kannst du nach deiner Lehre das Daseyn einer Welt billigen, in welcher jemahls ein Wesen unschuldig leidet?

Theophranor.

Warum nicht, wenn ihm dieses Leiden künftig durch ein Glück über sein Verdienst vergütet wird?

wird? Kannst du Anspruch machen auf unverdientes Glück?

Septimius.

Gewiß nicht. Aber was folgt daraus?

Theophranor.

Daß dir kein Unrecht geschehen wird, wenn du in diesem Daseyn unglücklicher und dafür in einem künftigen glücklicher seyn wirst als du es verdientest.

Septimius.

Die Welt wäre also die beste, in welcher im All seines ewigen Schicksals jedes Wesen gerade so glücklich würde als es zu werden verdiente? Dann, lieber Vater, weiß ich nicht, was ich aus dem Schicksale der Leidenden in diesem Leben für sichere Hoffnung eines künftigen und frohern Daseyns schöpfen soll. Wie wenig kommt von dem, was wir wirklich Gutes thun, auf die Rechnung des freyen Willens! Die Gaben des gütigen Zufalls rein abzuverdienen, möchte wohl der Beste nicht genug thun. Ehe Socrates den Giftbecher trank, war ihm gewiß viel Gutes widerfahren,

was

was er sich nicht rühmen konnte verdient zu haben. Und so bleibt es immer möglich, wenn strenge Abrechnung entscheiden soll, daß auch der Unglücklichste noch zu glücklich gewesen ist. Mich dünkt, man muß nicht fragen: Wodurch hat Dieser oder Jener verdient, glücklich zu seyn? sondern: Womit hat ein Wesen, das gar nichts verdient hat, sein Unglück verschuldet? Nicht nur der Mensch tritt hier vor dem Schicksale auf; auch die leidenden Wesen, die nichts verschulden konnten, die Thiere, so viel ihrer jemahls vom Zufalle oder von Menschen oder von ihres gleichen gemißhandelt wurden, gehören als Partey zu der großen Rechtssache. Und wenn diese gewiß unschuldigen Wesen in einem künftigen Daseyn auch noch so glücklich werden sollten, so ist ihnen der Schmerz, den sie vorher dulden mußten, doch nicht vergütet. Denn wo kein Verdienst und keine Abrechnung möglich ist, da ist auch keine Vergütung möglich.

Theophranor.

Du bist ein strenger Rechner; und gewiß ein

unparteyischer, denn du rechnest nicht für dich. Aber du wirst mit aller deiner Beredtsamkeit den Prozeß vor dem Gerichte des höchsten Gesezes verloren haben, wenn du annimmst: es giebt in der ewigen Geisterwelt kein unverschuldetes Unglück.

Septimius.

Wenn ich das annehme? Wie kann ich das annehmen? Jeder kleine Vogel, der im Neste nach Futter schreyet, würde mich widerlegen; und wenn er schwiege, weil ihm seine Mutter einen Wurm zur Speise bringt, so würde dieser stumme Wurm, der sich nur krümmen kann, die Widerlegung fortsezen.

Theophranor.

Du weißt also gewiß, daß der Vogel und der Wurm nichts waren, eh' jener in seinem Neste und dieser im Schooße der Erde lebendig wurden?

Septimius.

So habe ich doch richtig vermuthet? Pythagoras muß uns zu Hülfe kommen mit seiner Lehre von der Wanderung der Seelen.

Theo-

Theophranor.

Nicht Pythagoras und nicht die Indischen und Aegyptischen Priester, von denen Pythagoras seine Lehre mitbrachte. Aber was wahr ist in dieser Lehre, muß auch für uns wahr seyn. Wer mit den meisten unsrer philosophischen Schulen Freudengenuß für den lezten Zweck der Welt, den Willen für die Wirkung eines Triebes, und Willensfreyheit für Selbstbetrug hält, für den kann ich die Glaubenswahrheit der Seelenwanderung nicht beweisen. Wer aber mit mir Ein höchstes Gesez im Bewußtseyn seiner Freyheit anerkennt und an eine bessere Welt glaubt, deren Daseyn ich billigen kann, der muß auch mit mir als Glaubenswahrheit annehmen, was zur Idee einer bessern Welt nothwendig gehört. Eine Welt, in welcher irgend ein Wesen unschuldig leidet, widerspricht unwiderleglich der Idee einer Welt, deren Daseyn ich billigen kann. Ich muß also entweder diese Idee aufgeben, — und das erlaubt mir mein Bewußtseyn nicht, — oder ich muß die nothwendige Bedingung mitdenken, ohne

ne

ne welche mein Glaube der Vernunft nicht genügt. Ich muß annehmen, daß überall kein Wesen unschuldig leidet.

Septimius.

Also wohl gar, daß das vernunftlose leidende Wesen in einem vorigen Zustande der Vernünftigkeit die Strafe verdient hat, die es jezt dem Anscheine nach unschuldig leidet? Ich soll kein Mitleid fühlen mit dem zertretenen Wurme? Ich soll annehmen, daß er ein Mahl vielleicht ein Tyrann war, der Nationen zertrat?

Theophranor.

Mitleid fühlt ein menschlich-gutes Herz auch mit dem Verbrecher, wenn wir gleich verdiente Strafe nicht mißbilligen können. Um so mehr bin ich den Geschöpfen, deren Strafwürdigkeit ich nicht einsehe, milde Theilnahme und Erleichterung ihres Schicksals schuldig. Aber tröstend ist es für mein Gefühl, wenn ich denke, daß der arme Wurm, der einem andern Geschöpfe zur Speise dient, vielleicht ein Mahl eben dieses Geschöpf gemißhandelt hat. Und dieser Trost ist auf die

Glau-

Glaubenswahrheit gegründet, daß in der Welt, deren Daseyn ich billige, kein Wesen unschuldig leidet.

Septimius.

Welche Art der Seelenwanderung bestünde denn mit deiner Glaubenswahrheit? Soll ich annehmen, daß aus dem Menschen wieder ein Thier werden kann, oder daß das Thier ein Mahl als vernünftiges Wesen auf einem andern Planeten sündigte? Ist in der Welt, deren Daseyn ich billigen kann, ein Zirkelgang der Entwickelung möglich?

Theophranor.

Daß wir uns ja nicht in Pythagoräische Träume verirren und Seelen der Unsern in den Feldbohnen suchen! Für unsre Einsicht ist nichts, wo wir nichts fühlen, und was ist, könnte anders und besser seyn als es ist. Wie ist eine Seelenwanderung möglich? Nach welchen Gesezen ist sie möglich? Mit solchen Fragen findet die menschliche Neugier kein Gehör. Aber in der Welt, deren Wirklichkeit ich glaube, ist alles Geist, was

was ist; alles, was Geist ist, ist ewig; und im ewigen Seyn der Geisterwelt ist ewige Regsamkeit durch Freyheit. Nothwendig ist nur Freyheit und Widerstand zur Uebung der Freyheit. Alles Uebel ist verdiente Strafe; und daß jeder Uebertretung des höchsten Gesezes ihre angemessene Strafe und jedem wirklich durch Freyheit errungenen Verdienste seine Belohnung folgt, ist die ewige Sorge des höchsten Geistes, mit dessen Verehrung mein Glaube endigt. —

Septimius.

Deiner Glaubenswahrheiten sind viele!

Theophranor.

Viele? Eine beste Welt; ein ewiges Daseyn; ein höchster Geist der Gerechtigkeit und Güte, das sind die drey Wahrheiten, die mir mein Vernunftglaube mit dem Bewußtseyn des höchsten Gesezes durch sich selbst giebt. Ich habe sie nicht ersonnen und niemand kann sie mir durch Beweisgründe entwenden. Die Gründe des vernünftigen Glaubens an eine beste Welt im Ganzen haben uns in unsrer

rer lezten Nacht beschäftigt. Von diesen Gründen gehen wir nun über zum besondern Verhältnisse der besten Welt zu jedem einzelnen Wesen. Wir fragen nun: Was veranlaßt in uns den vernünftigen Glauben an unsre Unsterblichkeit?

Septimius.

Da wird denn wohl keiner von den Beweisgründen wiederhohlt werden, die Plato seinen Socrates im Phädon vortragen läßt?

Theophranor.

Keiner, mein Sohn, als Beweisgrund. Alle Versuche, in das Wesen der Geisterwelt durch Begriffe einzudringen, wie es Plato versuchte, sind eitel, wenn unsre Vernunftprüfung wahr ist. Aber manchen Gedanken, den Plato zur Begründung seiner Geisterlehre aufstellt, wirst du benuzen können, um unsern Glauben gegen alle Unsterblichkeitsläugner zu sichern, die von Geistern und einer Geisterwelt gar nichts hören wollen. Alle angebliche Beweisgründe der Nichtigkeit unsers Glaubens gehören zur Zahl der Mißverständnisse, in die sich die Philosophen verwickeln,

wickeln, wenn sie — du weißt, was ich sagen will?

Septimius.

Wenn sie, wie du es nennst, mit den Sinnen philosophiren. Nicht wahr?

Theophranor.

Völlig wahr. Nur der, wer Körper als Körper für etwas in sich Wirkliches hält, kann die Frage aufwerfen, ob nicht das denkende Wesen, das wir Geist oder Seele nennen, vielleicht eine Entwickelung des Körperstoffs sey. Als ob die Erscheinungen der Geburt und des Todes ein inneres Entstehen und Vergehen irgend eines Wesens bedeuteten!

Septimius.

Aber wir werden doch wirklich geboren und sterben wirklich! Wir entstehen in unserm Bewußtseyn, wenn unser Sinnengefühl erwacht. Wir vergehen in unserm Bewußtseyn, wenn Zerrüttung und Erschlaffung der Gefühls-Organe die nahe Auflösung unsers Körpers ankündigen.

Theophranor.

Du sagst immer Wir. Bist du denn in deinem Bewußtseyn schon jemahls gestorben?

Septimius.

Ich bin geboren, und erinnere mich nicht, Etwas gewesen zu seyn, ehe ich geboren wurde. Ich sehe also auch nicht ein, warum ich nicht denken könnte, ich werde aufhören zu seyn, wenn alle die Wirkungen aufhören, durch die sich seit meiner Geburt mein Körper entwickelt und erhalten hat.

Theophranor.

Wenn du nicht einsiehst, warum du etwas nicht denken könntest, hast du deßwegen einen Grund, für in sich möglich zu halten, was du denken kannst? Kannst du nicht denken, du wärest überhaupt nicht?

Septimius.

Gewiß. Ich sehe die Nothwendigkeit meines Daseyns nicht ein.

Theophranor.

Siehst du denn ein, daß du möglicher

Weise fehlen konntest in der Ordnung der Wesen?

Septimius.

Möglicher Weise nach meinen Begriffen vom Möglichen.

Theophranor.

Und daß diese Begriffe nur das Menschlich-erkennbare, nicht das in sich Mögliche bedeuten, darüber sind wir eins geworden. Hast du einen einzigen Grund, anzunehmen, daß, ohne das Daseyn der ganzen Welt aufzuheben, das Daseyn irgend eines in sich wirklichen Wesens aufgehoben werden kann?

Septimius.

Möglich ist es freylich auch, daß Alles, was ist, nothwendig und ewig ist.

Theophranor.

Da schweben wir also wieder in den Weiten der Gedankenträumerey, nach welcher am Ende Alles und Nichts möglich ist. Ich kann ohne Widerspruch denken: „Ich werde nicht mehr seyn!“ daraus aber folgt nicht, daß ich im innern All

der Wesen fehlen kann. Ich kann eine Zeit denken, wo ich nicht war, so viel ich weiß; daraus aber folgt nicht, daß ich im innern All der Wesen jemahls gefehlt habe.

Septimius.

Und das Zeugniß des Bewußtseyns, auf das du dich sonst immer berufst, soll hier für gar nichts gelten? Oder soll ich dem Platonischen Einfalle beypflichten, daß unsre menschliche Weisheit nur Erinnerung an ein voriges geistiges Daseyn ist?

Theophranor.

Jede Erinnerung hat ihren Grund in irgend einer Erfahrung. Was Plato phantasirte, geht unsern Glauben nichts an. Ob nicht manches unerklärbare Gefühl wirklich Nachklang eines vormenschlichen Lebens ist, werden alle Platone und Aristotele nicht ergründen. Für unsre Einsicht war nichts, ehe unsre Sinne das Bild von Etwas empfingen. Für unsre Einsicht waren wir selbst nicht, ehe wir menschlich fühlten und lebten. Aber daraus, daß wir uns keines vormenschlichen

Lebens

Lebens erinnern, folgt nicht, daß wir nicht schon ein Mahl mit Bewußtseyn lebten.

Septimius.

Mit Bewußtseyn?

Theophranor.

Seit dem Augenblicke, da ich ein Mensch wurde, bin ich in meinem Bewußtseyn nichts anderes als ein Mensch. An die Bedingungen der Menschlichkeit ist das ganze Spiel meiner so genannten Seelenkräfte gebunden. Ich kann mich an nichts erinnern als im Bilde oder im Begriffe. Bild und Begriff schweben vor meinem Bewußtseyn vorüber in der Zeit. Das Uebersinnliche paßt nicht in die Form der Zeit. Ich kann mich also, seitdem ich menschlich erkenne, an kein Daseyn erinnern, das nicht zeitlich mit meinem menschlichen Daseyn zusammen hängt. Daraus aber folgt nicht, daß ich mich nicht eines vormenschlichen Daseyns wieder werde erinnern, das heißt, es mit Bewußtseyn fassen können, so bald ich aller Zeitbedingungen entle-

digt bin und statt alles Gestern und Morgen nur ein ewiges Heute erkenne.

Septimius.

Und was würde dann aus meinen menschlichen Erinnerungen, die an die Bedingung der Zeit gebunden sind?

Theophranor.

Was im Gefühle wirklich bleibt, auch wenn wir die Zeit wegdenken, in der wir fühlten, — ewige Wirklichkeit und nicht mehr Erinnerung. Davon nachher noch ein Wort. Es ist nicht jedem gegeben, seine Begriffe so zu entsinnlichen, wie man muß, wenn man sich über menschliches Daseyn hinaus denken will. Aber wer Kraft hat, mit Wahrheit und Besonnenheit den Begriff des geistigen Seyns zu verfolgen, für den verschwinden die Erscheinungen der Geburt und des Todes mit den übrigen Bildern der Eindruckswelt. Geboren werden heißt ihm nichts weiter, als, niemand begreift wie, anfangen ein Mensch zu seyn, und sterben, aufhören ein Mensch zu seyn, wovon eben so wenig ein Mensch das Wie begreift.

Septimius.

— Es ist wahr; wenn Entstehen und Vergehen nichts mehr als Begriffe sind, die das Verschwinden der Eindrücke in der Zeit für den Verstand bezeichnen, so kann ich unmöglich wissen, ob jemahls im innern All der Wesen etwas entstanden oder vergangen ist!

Theophranor.

Siehst du nun den Gewinn, den uns unsre strenge Verstandesprüfung bringt? Unter Geboren werden und Sterben **denken** wir uns ein Entstehen und Vergehen. Daß aber ein geistiges Wesen wirklich entstehen oder vergehen könne, davon sagen uns Vernunft und Erfahrung nichts. Unserm Glauben steht also keine mögliche Einsicht entgegen.

Septimius.

Keine mögliche Einsicht? Wie nennst du denn die wirkliche Erfahrung, daß wir von dem Augenblicke an, da wir uns erinnern, gewesen zu seyn, **körperlich** fühlten? Du hast mir bewiesen, daß ein Körper als Körper ein Nichts ist.

Aber soll das auch von meinem Körper gelten? Fühle ich nicht durch diesen Körper? Und ohne auf das Gefühl zu achten, das meine Glieder belebt, soll ich mit dir annehmen, daß diese meine Glieder Einwirkungen geistiger Wesen außer mir sind? Und diese Glieder sind entstanden und werden vergehen wie alles Körperliche entsteht und vergeht!

Theophranor.

Es muß doch wohl schwer seyn, zu philosophiren, ohne sich irre machen zu lassen durch die Sinne, wenn man sich über sie erheben soll. Wenn es möglich wäre, mein Guter, die Erscheinungen der Geburt, des Lebens und des Todes zu erklären, dann hätten wir in's Innere der Wesen durchgeblickt. Wie kommt es, daß ich diesen Körper als meinen Körper fühle? Ich lebe in ihm. Und was ist Leben? Ein Zustand, dessen ich mir bewußt bin mit meinem Gefühle in dieser Körperform. In der Meinung, diese Körperform sey etwas in sich Wirkliches, fragt der neugierige Mensch: „Wo, in welchem Theile meines Kör-

„pers,

„pers, hat der Grund des Lebens, das Wesen, „das wir Seele nennen, seinen Siz?“ Man findet leicht, daß da, wo unsre Sinne sich vereinigen, ein körperliches Gefühl selbst das angestrengte Denken begleitet. Man weiset also der so genannten Seele ihre Wohnung im Kopfe an, und nicht zufrieden, auf diese Art ihr Haus gefunden zu haben, muthet man der Anatomie zu, im Gehirne selbst das Kämmerchen zu entdecken, wo sie sich verborgen hält. Nun philosophirt man muthig weiter und möchte auch gern die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Körper und Seele begreifen; und das Alles, indem man sich die Seele, die man dem Körper entgegen stellt, selbst als einen Körper denkt.

Septimius.

Wie? Einer solchen Verirrung haben sich denn doch nur wenige von unsern Philosophen schuldig gemacht.

Theophranor.

Wenige? Mich dünkt doch, Alle, die den Siz der Seele im Körper aufsuchen. Hat die

Seele

Seele im Körper ihren Siz, so ist sie von dem Körper eingeschlossen wie ein Kern von der Schale. Was eingeschlossen ist, muß in dem Raume vorhanden seyn, den ihm der umschließende Körper offen läßt. Was im Raume vorhanden ist, muß der drey geometrischen Ausmessungen fähig seyn, ohne welche nichts im Raume vorhanden seyn kann. Was der drey geometrischen Ausmessungen fähig ist, ist ein Körper. Den Siz der Seele im Körper aufsuchen, heißt also, voraus sezen, daß die Seele rund oder eckig, und auf jeden Fall selbst ein Körper ist.

Septimius.

— Sollte denn die Philosophie hier keinen Ausweg finden?

Theophranor.

Um den Schluß herum zu beugen, dem sie nicht ausweichen kann, wenn sie der Wahrheit Gehör geben will? Dazu, Lieber, giebt es hundert Auswege für Einen. Du darfst nur die Seele ein einfaches Wesen nennen, und den Körper ein zusammen geseztes; dann hast du sogleich zwey

Worte,

Worte, mit denen du lange spielen kannst, ohne die entscheidende Frage zu berühren: ob nicht Alles, was eine Stelle im Raume einnimmt, ein Körper, und als Körper einer Zerlegung in's Unendliche fähig ist.

Septimius.

Unsre Philosophen, die von Einfachheit der Seele reden und den Siz dieses einfachen Wesens im Körper suchen, behaupteten also, daß es einfache Körper gebe?

Theophranor.

Nichts anderes, wenn sie es gleich nicht Wort haben wollen. Sie füllen den Raum der Welt mit einigen Wesen aus, die, als Atome, einfach in sich, das zusammen Gesezte, den Körper, durch Vereinigung bilden sollen, und mit andern Wesen, die immer einfach, als Seelen, troz ihrer Einfachheit in das zusammen Gesezte, den Körper, eingesperrt werden können. — Ich denke, ich habe genug gesagt.

Septimius.

Um mich auf die Widersprüche unsrer hadern-

den

den Metaphysiker aufmerksam zu machen! — Laß uns kein Wort mehr darüber verlieren. Daß es mir so vorkommt, als wäre ich eingeschlossen in einen Kerker, den meine Kraft zu durchbrechen strebt, ist mir gewiß genug. Daß dieses Gefühl eine Täuschung ist, habe ich von dir gelernt; denn was geistig ist, wie mein Bewußtseyn, nimmt keinen Raum ein und kann nicht eingeschlossen werden. Aber ich fühle doch nun einmahl, was ich fühle. Ich fühle in meinem Arme, in meinem Fuße, in allen Theilen meines Körpers, die mit Nerven durchwebt sind. Wie kann ich fühlen in dem, was außer mir ist?

Theophranor.

Dieses Gefühl, mein Sohn, ist eben das, was die Erscheinung des Sinnenlebens möglich macht und was wir unmöglich ergründen können, weil wir uns, um es zu können, über das Sinnenleben erheben müßten. Ein Trieb, der sich mit unserm Körper entwickelt, wird die Veranlassung, daß ein vernünftiges Wesen menschliches Daseyn gewinnt. Wie ist das möglich? Alle

Wun=

Wunder der Fabelwelt verschwinden vor diesem Wunder. Jene sind nur Verwandlungen; dieses ist Vereinigung des Wesentlichen mit dem Nichtigen, der Geisteskraft mit körperlicher Erscheinung. Kein Naturgesez giebt uns den Aufschluß, denn kein Naturgesez erläutert die Möglichkeit des Bewußtseyns; und unsre Naturkunde mag sich erweitern bis in Ewigkeit, das Räthsel des Lebens wird sie nie lösen. Alles, was wir davon wissen und wissen können, ist, daß durch eine Zusammenwirkung unergründlicher Kräfte außer uns unser Selbst Eindrücke empfängt, mit denen uns ein Gefühl der Körperlichkeit und eine Folge von Vorstellungen nach gewissen Gesezen gegeben wird. Als wir uns dieses Zustandes bewußt wurden, war er schon unser Zustand. Daß er ein Mahl für uns aufhören wird, vermuthen wir mit Grunde, weil wir sehen, daß er in dieser sichtbaren Welt aufhört für Wesen, die uns als unsers Gleichen erscheinen. Aber Alles, was uns die Erfahrung von Geburt und Tod sagt, ist nichts mehr als ein Traum, der kommt und ver=

verschwindet. So wenig wir uns eines Augenblicks erinnern, da wir entstanden wären, so wenig Ursache haben wir, einen Augenblick für möglich zu halten, da wir aufhören könnten, zu seyn.

Septimius.

Du wiegst meine Zweifel in Schlummer; aber ich befürchte, der Wunsch, mehr zu wissen, schüttelt sie wieder wach. Ich habe keine Ursache, einen Augenblick für möglich zu halten, da ich aufhören könnte, zu seyn? Wer verbürgt mir denn die Hoffnung, daß mein Bewußtseyn nicht verschwinden wird mit meinem Sinnenleben, so wie ich mich nicht erinnere, vor meinem Sinnenleben gewesen zu seyn?

Theophranor.

Bist du nicht überzeugt, daß du bist?

Septimius.

Was soll mir diese Frage?

Theophranor.

Das ganze Gefühl deines Daseyns in dir be-

leben.

leben. Ich bin! Und ich sollte aufhören zu seyn? Wie denn? Nach welchen Gesezen? Ich weiß von keinem Geseze, nach dem etwas, das in sich wirklich ist, aufhören könnte zu seyn. Tod ist ein Begriff, der alle Erfahrung übersteigt. Die Wesen um mich her, die ich für mehr als Steine und Pflanzen hielt, als ich die Wirkungen ihrer Lebenskraft mit dem Bewußtseyn der meinen verglich, und deren Körper ich nachher wie Steine zerbröckeln und wie Pflanzen verwesen sah, diese Wesen habe ich in ihrem geistigen Selbst nie erkannt. Was sie geworden sind, als sie meine Sinne nicht mehr von ihrem Daseyn benachrichtigten, weiß ich nicht. Daß sie aber mit ihren Körpern zerbröckelt und verweset seyn sollten, kann ich nicht denken, wenn ich sie für Wesen halte wie ich bin. Denn jede Art der Zerstörung, von der ich einen Begriff habe, ist Trennung des zusammen Gesezten in der Körperwelt; und ich selbst bin immer nur Ich in meinem Bewußtseyn. Daraus folgt nun freylich noch nicht, daß mein Bewußtseyn nicht verschwinden könnte. Aber ich

habe

habe keine Ursache, für möglich zu halten, daß es verschwinden kann.

Septimius.

Nicht? Wo bleibt es denn, das Bewußtseyn, wenn Ohnmacht das Sinnengefühl unterdrückt? Hast du nie von Ohnmächtigen gehört, die mit einem halbausgesprochenen Worte niedersanken, und die andere Hälfte des Worts aussprachen, als sie wieder zur Besonnenheit erwachten?

Theophranor.

Waren denn diese Ohnmächtigen gestorben?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

So lange sie lebten und nicht ohne die Beschränkung des Sinnengefühls lebten, waren sie allen Zuständen unterworfen, die eine Folge der Beschränkung des Sinnengefühls sind. Unterdrückung der Besonnenheit ist, wie die Erfahrung beweiset, eine Folge von jeder unnatürlichen oder überspannten Bewegung der Lebenskräfte. Der Zustand der Körperlichkeit, durch die unser Ich

mit Blut und Nerven in Verbindung tritt und in dieser Verbindung mit unserm Körper leidet, dieser Zustand macht die Unterdrückung der Besonnenheit möglich. Langsam entwickelte sich mit unsrer Geburt die Ordnung in der Zusammenwirkung unsrer Lebenskräfte, durch die wir mit Bewußtseyn Eindrücke empfangen; und selbst wenn sie sich entwickelt hat, und wir nun wissen, daß wir sind, bedarf es oft nur einer kleinen Erschütterung, und die Besonnenheit verschwindet wieder auf Augenblicke und Stunden. Aber unser Ich hört unterdeß nicht auf zu seyn, und entsteht nicht von neuen, wenn wir uns wieder besinnen.

Septimius.

Wäre ich also Geist ohne Körper, so könnte mein Bewußtseyn nicht unterdrückt werden, und ich würde immer wissen, daß ich bin und wie ich bin?

Theophranor.

Darauf muß uns der Tod die Antwort geben. Eine Ohnmacht war es vermuthlich, die uns in

dieses

dieses Leben geleitete. Eine Ohnmacht wird uns in ein besseres geleiten.

Septimius.

Das glaubst du! Das hoffst du! Aber kann denn mein Verstand, der nach Einsicht sich sehnt, aus den mancherley Lehren von der Einfachheit und Unzerstörbarkeit denkender Wesen gar keinen Hoffnungsgrund schöpfen?

Theophranor.

War es denn nicht der Beschluß unsrer Verstandesprüfung: „Wo uns die Sinne verlassen, „hat, so lange wir nicht anders als menschlich „denken können, alle mögliche Einsicht ein Ende“? — Was wissen wir doch von einfachen und unzerstörbaren Wesen? Mit der Einfachheit unsers Bewußtseyns ist uns keinesweges die Lehre gegeben, daß alle denkende Wesen einfache Wesen sind. Wenn ich denke, weiß ich gewiß, daß kein anderes Wesen denkt als ich. Daraus aber folgt nicht, daß dieser Zustand der Einheit eine nothwendige Folge von wesentlicher Einfachheit und Unzerstörbarkeit ist. Wollen

len wir anfangen über das Mögliche und Unmögliche im All der Wesen zu streiten, so kann ich so wenig beweisen, daß der Zustand der Einheit, das Bewußtseyn eines denkenden Wesens, nothwendig und ewig, als daß er zufällig und vorüber gehend ist. Aber es bedarf auch dieser dialectischen Gefechte nicht, um den Glauben an die Unzerstörbarkeit meines Wesens vor der Vernunft zu sichern. Ich weiß, daß ich bin. Ich weiß, daß Körperlichkeit nur ein Zustand meiner Vorstellungskraft und ein Körper als Körper wesentlich Nichts ist. Ich weiß also, daß der verirrte Kopf Widersinn auf Widersinn bauet, der mich durch eine träumerische Atomen-Lehre überzeugen möchte, daß die Einfachheit meines Bewußtseyns eine Wirkung vereinigter Kräfte der Körperwelt seyn kann. Mein Glaube an eine bessere Welt, in welcher Alles, was ist, Geist und ewig ist, überschwebt also ohne Hinderniß die Umschränkung meiner Einsicht. Je vertrauter ich mit der Ueberzeugung werde, daß Alles nichtig ist, was mir als wesentlich erscheint, dieses ganze All von Bil-

dern, die wir das All der Natur nennen, desto ruhiger erwarte ich den Augenblick, da ich mir zum lezten Mahle einbilden werde, daß im Sinnengefühle übersinnliche Wahrheit sey.

Septimius.

Ich soll also glauben, was ich nicht begreife, im Bewußtseyn des höchsten Gesezes, das mir als das Gesez einer bessern Welt gegeben ist? — Ach! wenn ich nur etwas wüßte von dieser bessern Welt! nur etwas!

Theophranor.

Bist du durch deine vorige Philosophie so ganz von der Genügsamkeit entwöhnt? Wenn du nun, mein Guter, den Zustand, worin du so glücklich seyn wirst, wie du zu seyn verdienst, im hellen Bilde voraus sähest, würdest du noch Wohlgefallen finden am Bilde der Natur in diesem Leben, wo du auch das Gute genießen sollst, das dir gebothen wird? Das höchste Gesez unsers Bewußtseyns fordert uneigennüzigen Gehorsam. Würden wir uns jemahls zur Uneigennüzigkeit erheben können, wenn die gewisse Ausgleichung

zwischen Verdienst und Belohnung lebendig wie ein Sinnengefühl auf uns wirkte? Wer den Blick nicht wegwenden kann von der bessern Welt, der kann nicht an die bessere Welt so glauben, wie es das höchste Gesez erlaubt.

Septimius.

— Sonderbarer als sonderbar! Und doch zuverlässig!

Theophranor.

Fühlst du nun auf Ein Mahl, was reiner Vernunftglaube ist? — Berauschen kann er das Herz nicht; auch die Phantasie kann er nicht in das Reich Platonischer Träume entzücken und die Belohnung erhaschen lassen vor dem Verdienste. Aber erheben kann er unser innigstes Gefühl zum Wohlgefallen am Guten in diesem Leben und zur ruhigen Erwartung des künftigen.

Septimius.

Die Ausgleichung zwischen Verdienst und Belohnung ist es also, was ich erwarten soll. Aber sagtest du mir nicht, daß in der besten Welt deines Glaubens kein Wesen unschuldig leidet? Wie

kann ich denn, wenn mir nie unrecht geschieht, auf künftige Entschädigung rechnen?

Theophranor.

Ist denn Belohnung und Entschädigung Eins?

Septimius.

Der Unterschied ist bemerklich genug. Aber was gewinn' ich damit?

Theophranor.

Einen neuen Glaubensgrund, auf eine solche Fortdauer meines Wesens zu rechnen, wie sie mit dem Geseze der Welt, die ich billige, überein stimmt. Entschädigung für unverdientes Leiden zu fordern, habe ich ein Recht. Eine Welt, in der es Entschädigungen bedürfte, wäre eine Welt, in welcher unverdientes Leiden Statt fände. Das Daseyn einer solchen Welt kann ich nicht billigen, und glaube also, daß alles Uebel, das mir begegnet, verschuldetes Uebel ist. Ich klage, als Mensch; aber ich darf mich nicht beschweren. Dem höchsten Geseze meines Bewußtseyns unterwirft sich selbst das Gefühl meiner Menschlichkeit. Aber dasselbe Gesez richtet mich auf, wie es mich nie-

der-

verbeugt. Da ich als handelndes Wesen auch ein fühlendes Wesen bin, so mißbillige ich nicht nur eine Welt, in welcher unverschuldetes Uebel ist; ich mißbillige auch eine Welt, in welcher dem Verdienste, das heißt, der freyen Befolgung des höchsten Gesezes, keine Belohnung folgt. Nicht in meinem eignen Nahmen fordere ich Lohn. Ich verdiene ihn nicht einmahl, wenn ich ihn bey der Erfüllung meiner Pflicht mit Bewußtseyn in Rechnung bringe. Aber ich fordere Lohn überhaupt, im Nahmen aller Wesen, die dem höchsten Geseze gehorchen, so wie ich Handlungen als Handlungen überhaupt billige oder mißbillige und, wenn ich gesezmäßig handle, im Nahmen aller handelnden Wesen handle.

Septimius.

Ach! Wenn ich keine andere Hoffnung habe, glücklicher zu werden, als die sich auf mein Verdienst gründen soll —

Theophranor.

Sollst du denn keine andere haben? Soll der Geist der höchsten Güte, an den uns das höchste

Gesez

Gesez glauben lehrt, für dich nicht da seyn? — Aber laß uns die Sicherung unsers Glaubens an den, ohne welchen die bessere Welt nicht die beste wäre, auf unsre lezte Nacht versparen. Die Sinnen-Philosophie, die Schein und Wesen verwechselt, übt so viel verborgene Anfälle gegen den Glauben an unsre ewige Dauer überhaupt aus, daß es der Mühe werth ist, zu fragen, was wir denn eigentlich ohne Widerspruch mit der Erfahrung dieses Lebens von einem künftigen hoffen dürfen.

Septimius.

Und wie willst du dieses ergründen?

Theophranor.

Wie es mein Bewußtseyn aussagt. Was mir wesentlich ist, davon darf ich hoffen, das es mir bleiben wird. Was zufällig, das heißt, körperlich in meinem Zustande ist, muß mit dem Gefühle der Körperlichkeit verschwinden.

Septimius.

Woher weißt du denn aber, daß das Gefühl der Körperlichkeit zufällig ist?

Theo-

Theophranor.

Nicht aus einer Kunde vom innern All der Wesen, das jenseits aller menschlichen Einsicht liegt. Aber ich weiß in meinem Bewußtseyn, daß das Gefühl der Körperlichkeit von einer Einwirkung fremder Kräfte, nicht von mir selbst ausgeht. Ich weiß also, daß es aufhören kann, ohne daß Ich aufhöre. Von andern Gefühlen aber bin ich mir bewußt, daß sie von mir selbst ausgehen, und von diesen hoffe ich, daß sie mir ewig bleiben werden.

Septimius.

Du hebst mich wieder in ein Empyreum hinauf. Dein Glaube ist eine zweyte Wissenschaft.

Theophranor.

Durchaus keine Wissenschaft, mein Sohn. Ich weiß nichts von Allem, was jenseits der Erfahrung ist und seyn muß. Ich weiß nur, was mich das höchste Gesez meines Bewußtseyns zu glauben auffordert und die Vernunft zu hoffen erlaubt. Ich hoffe mit Grunde, daß die Aeußerungen meiner Selbstkraft nicht an

die

die Form der Körperlichkeit gebunden seyn werden. Aber zu hoffen, daß meine menschliche Vorstellungsart länger als mein menschliches Leben dauern werde, giebt mir die Vernunft keine Anweisung.

Septimius.

So wäre denn Alles, was zu meiner menschlichen Vorstellungsart gehört, also auch mein menschliches Denken, vergänglich? Und kenne ich ein anderes als ein menschliches Denken?

Theophranor.

Du möchtest, wo möglich, nichts missen von Allem, was dir jezt Freude bringt. Aber ist denn menschliche Vorstellungsart wirklich so etwas Wünschenswerthes, daß man sich nicht entschließen könnte, sie zu vertauschen mit einer bestimmtern, innigern und mehr umfassenden? Aller Irrthum, alles Mißverständniß, alles Zweifeln, ist es nicht das Werk dieser Vorstellungsart?

Septimius.

Wohl wahr, lieber Vater. Aber soll ich denn gleichgültig seyn bey dem Verluste meiner Vernunft?

nunft? Und ist meine Vernunft nicht an meine menschliche Vorstellungsart gebunden?

Theophranor.

Deine menschliche Vernunft.

Septimius.

Giebt es denn eine andere? Bin ich nicht Mensch, das heißt, mit allen Empfindungen der thierischen Natur dennoch mehr als Thier, dadurch, daß ich vernünftig bin?

Theophranor.

Ich hätte geglaubt, mein Guter, solche Fragen würden dich nicht mehr irre machen. Aber die anmaßliche Weisheit der Seelenlehrer, auf die du sonst hörtest, hat es zu verantworten. Die Seele, heißt es nach den Aussprüchen dieser sonst verständigen Männer, ist ein Wesen, das denkt. Nun kennen wir kein anderes als menschliches Denken, das, wie wir wissen, nichts weiter ist als eine Entwickelung und Verknüpfung von Begriffen. Alle unsre Begriffe sind entwickelt aus menschlichen Empfindungen oder aus menschlicher Vorstellungsart; und selbst die Wirkungen unsrer

Selbst-

Selbstkraft im Bewußtseyn müssen Empfindungen werden und in die menschliche Vorstellungsart eingreifen, wenn der Verstand sie auffassen soll. Ist es nun wahr, wie es unsre Verstandesprüfung bewiesen hat, daß wir zwar nicht durch Erfahrung denken, aber doch ohne Erfahrung nicht denken können, was wird aus unsrer Denkkraft, mithin auch aus der Vernunft werden, wenn mit dem Sinnengefühle die Erfahrung verschwindet? War es das, was du sagen wolltest?

Septimius.

Es war es. Jezt errathe ich freylich deine Antwort. Du wirst den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand zurück rufen. Aber bin ich denn nicht eben dadurch ein vernünftiges Wesen, daß ich mir durch Verstand bewußt bin, daß ich bin?

Theophranor.

Wir müssen uns, wie ich sehe, noch ein Mahl verständigen über das große Wort Vernunft. Durch Vernunft sind wir das Höchste

und

und Beste, was wir seyn können. Verzicht thun auf die Vernunft in einem künftigen Daseyn, würde heißen, Verzicht thun auf die Art von Bewußtseyn, wodurch wir allein eines künftigen Daseyns würdig sind. Aber was ist denn das Wesen der Vernunft? Nicht die Denkkraft, sondern die Unterscheidungskraft, die in unserm menschlichen Daseyn mit dem Verstande erwacht, aber nicht im Verstande ihren Grund hat. Besonnenheit, durch die wir uns selbst von der Natur, unsre Selbstwirkungen von Naturwirkungen und das Wirkliche in unsrer Vorstellung von unsrer Vorstellungsart unterscheiden, das ist das Wesen der Vernunft. Diese Besonnenheit wird durch die Verkörperung unsers geistigen Wesens gehemmt. Das Thier und das Kind wissen wenig oder nichts von sich. Mit dem Verstande geht ein neues Licht der Selbstunterscheidung im Bewußtseyn auf. Der Mensch wird vernünftig durch Verstand. Aber ist darum dieses menschliche Licht der Selbstunterscheidung das einzig-mögliche Licht?

Septimius.

Du berauschest mich mit neuen Ideen. Es wäre also wohl gar möglich, daß Verstand nur eine mindere Erkenntnißart wäre, über die ich mich in einem bessern Daseyn vielleicht so hoch erheben werde, wie ich mich als Mensch durch Verstand über das Thier erhebe?

Theophranor.

Es ist nicht nur möglich, mein Sohn; ich hoffe es sogar mit Zuversicht. Das höchste Gesez meines Bewußtseyns erlaubt mir nicht, zu glauben, daß ich zu einem niedrigern Daseyn hinab sinken werde, wenn ich eines höhern nicht unwürdig bin. Von meinem Verstande aber weiß ich, daß er gebunden ist an die Vorstellung der Zeit. Die Vorstellung der Zeit ist das nichtige Werk meiner menschlichen Vorstellungsart. Ich habe also keinen Grund, die Denkgeseze, nach denen ich als Mensch Begriffe bilde und Urtheile fälle, für nothwendiger zu halten, als die Geseze der Anschauung, nach denen ich Sinneneindrücke empfange.

Septimius.

Aber was könnte mir ungefähr dafür werden? Was könnte das für eine Erkenntnißart seyn, die mehr ist als Verstand?

Theophranor.

Was für eine? Dieses nur ahnden zu können, müßten wir mehr haben als menschliche Vernunft. Der höchste Schwung, den menschliche Vernunft durch den Verstand nehmen kann, ist, daß sie sich über menschliche Vorstellungsart hinaus denkt. Aber sich in eine übermenschliche Vorstellungsart hinein zu denken, ist ihr so unmöglich, als einen neuen Sinn zu entdecken.

Septimius.

So wäre denn auch alle Kenntniß, die ich mir in diesem Leben durch Sinn und Verstand erwerbe, so gut wie verloren?

Theophranor.

Wie folgt das? Etwas Anderes ist denn doch meine Vorstellungsart, etwas Anderes der Eindruck der Wirklichkeit, den ich in dieser Vorstellungsart empfange. Alle mathematische Wahrheit

muß

muß freylich verschwinden, wenn der Tod die Formen der Körperlichkeit zerschlägt. Aber kann uns denn die Freude des Rechnens und Messens nicht tausendfältig ersezt werden durch höhere Freuden? Wahrheit in Begriffen und Urtheilen erkennen werden wir freylich nicht mehr, wenn unser geistiges Wesen sich von der zeitlichen Beschränkung losreißt; aber sollte eine höhere Erkenntnißregel, die dem Irrthume nicht unterworfen ist, kein Gewinn seyn gegen die menschlichen zwölf Denkgeseze, durch die wir eben so leicht irren als Wahrheit finden?

Septimius.

So müßte sich denn doch unsre menschlich-erworbene Kenntniß auf eine mögliche Art an die neue übermenschliche anschließen?

Theophranor.

Das müßte sie; und daß sie es nicht könnte, lehrt uns keine Erfahrung. Ohne Erinnerung, wie wir es in unsrer Menschensprache nennen, würde unser voriges Daseyn verloren seyn. Aber was in diesem Leben Erinnerung heißt, warum

soll

soll es in einem künftigen sich nicht vereinigen in einem bleibenden Gefühle der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft? Anders muß uns der Eindruck dieses Lebens erneuert werden als in der Sinnenform; aber verloren ist darum kein Gefühl, das in unserm Bewußtseyn unser und Eins mit uns wurde.

Septimius.

Dann möchten aber wohl die Vorzüge, wodurch ein Mensch sich vor dem andern in diesem Leben geltend macht, Scharfsinn, Klugheit, Talent und alle so genannte Geistesfähigkeiten, auch mit uns zu Grabe getragen werden?

Theophranor.

Vergängliche Vorzüge sind darum nicht minder Vorzüge. Die Blüthen des Geistes werden wie die Blüthen der Schönheit gebrochen von der Zeit; aber der Duft, der von ihnen ausströmte, dauert fort im Gefühle derer, die ihn genossen. Alle Freude, die ein Günstling der Natur sich und Andern bereitet, ist ewig mitwirkend in der Ordnung des Schicksals. Nur darf der Künstler

nicht

nicht hoffen, in der Geisterwelt ewig ein Künstler, der Erfinder ein Erfinder, und jeder sinnreiche Kopf etwa überschwenglich an guten Einfällen zu seyn. Alle Geistesfähigkeiten sind Wirkungen der Art, wie die Welt außer uns durch Sinnesverschiedenheit auf die Vernunft wirkt. Nicht der Vernunft, nicht einmahl den Denkgesezen, die für alle vernünftige Menschen dieselben sind, nur einer eigenthümlichen Fassungs- und Gefühlsart, die durch Organisation, Blut, Nerven und die Mischung der Lebensgeister bestimmt wurde, verdankte Homer, daß er Homer, Plato, daß er Plato wurde. Ein Schlag auf den Kopf kann den Klugen zum Einfältigen machen. Ein Fieber weckt oft Fähigkeiten in dem Einfältigen auf, die verschwinden so wie er wieder gesund wird. Der Dichter kann sich Begeisterung trinken. Die Phantasie, die Quelle aller Geistesfähigkeit, wird belebt durch einen milden Himmel, und niedergedrückt durch feuchte Dünste eines unerfreulichen Clima. Das Gedächtniß selbst erliegt dem Drucke der Jahre. Der Greis wird kindisch, weil er

sich

sich nicht mehr besinnen kann. Und so streiten Zufall und Zeit im Reiche der Körperlichkeit um das Licht des Geistes. Aber wenn im Tode das Bewußtseyn des kindisch gewordenen Greises nicht mehr durch körperliche Einflüsse gehemmt wird, dann kann ihm wieder gegenwärtig werden, was er erlebte. Nicht Talent und Fähigkeit, nur den Schaz von Einsicht, Gefühl und Güte, den jeder nach seiner Art sich als Mensch in den Tiefen seines Bewußtseyns innig erworben hat, darf er hoffen in ein übermenschliches Daseyn mit hinüber zu nehmen.

Septimius.

Da nimmt denn doch aber jeder etwas Anderes, und der Günstling der Natur mehr als derjenige hinüber, der nur so viel Mensch war, als er seyn mußte, um kein Thier zu seyn.

Theophranor.

Wenn das nicht wäre, mein Sohn, wie wäre dann persönlich-eigenthümliche Fortdauer möglich? Jeder ist, was er ist, und soll so gut seyn als er es seyn kann. Warum jeder noch außer

seiner selbsterworbenen Eigenheit etwas Eignes ist, weiß nur der Geist des Ganzen. Aber so wird der Lauf des Schicksals fortgehen durch die Ewigkeit der Geisterwelt, wenn die Kraft der Selbstentwickelung nicht still steht.

Septimius.

So bleiben mir also doch in meinem Bewußtseyn die Wirkungen, wenn die Kräfte des Sinnengefühls verschwinden?

Theophranor.

Keine Wirkung der Welt auf uns, kein Gefühl darf wesentlich verloren gehen, wenn gleich keines als Sinnengefühl dem Geiste körperlich als außer ihm, z. B. im Fuße oder in der Hand, gegenwärtig bleiben kann. Gefühl ist das menschliche Wort für jede Einwirkung einer fremden Kraft auf uns, oder jede Rückwirkung einer Kraft, die ursprünglich von uns selbst ausgeht. Aber das, was wir als entkörperte Wesen fühlen werden, wie ganz etwas anderes kann es seyn, als was wir im Stande der Verkörperung fühlen! vielleicht noch unendlich mehr verschieden von diesem,

als

als jezt das Gefühl, das den Gehorsam gegen das höchste Gesez begleitet, vom rohesten Sinnengefühle verschieden ist!

Septimius.

Und meine Neigungen, meine Wünsche, soll ich die für vergänglich oder unvergänglich halten?

Theophranor.

Bist du dir keiner wesentlichen Verschiedenheit in deinen Neigungen und Wünschen bewußt? Gehen sie alle von einem Grundtriebe aus?

Septimius.

Von einem ersonnenen Begriffe unsrer Glückseligkeits-Philosophen? — Ich habe deine Belehrung nicht vergessen. Dichte ich einen Grundtrieb, einen allgemeinen und unbestimmten Glückseligkeitshunger in mein Wesen hinein, dann muß ich freylich annehmen, daß ich nicht fortdauern kann, ohne immer nach neuem Genusse zu hungern. Aber ich weiß, was ich von dieser Dichtung zu halten habe. Nur möchte ich auch wissen, was aus den Wünschen und Neigungen, die in diesem Leben mein geworden sind, nach dem

Tode werden wird. Was ich liebe, soll ich das nicht länger lieben als ich athme? Den, der mein wurde durch geistige Einigung, meinen Freund, meinen Wohlthäter, — dich, mein Vater, soll ich nicht ewig lieben?

Theophranor.

So gewiß, hoffe ich, wie deine Hand jezt in der meinen liegt. — Aber möchtest du den Philosophen, deinen vormahligen Lehrern, zugestehen, daß die Liebe, mit der du dich in reiner Uneigennüzigkeit an ein anderes fühlendes Wesen schließest, aus eigennüzigem Verlangen hervor geht?

Septimius.

Wenn ich nur wüßte, was ich so gern glauben möchte, daß reine und uneigennüzige Liebe möglich sey!

Theophranor.

Du hast denn doch den Begriff von reiner und uneigennüziger Liebe. Woher hast du ihn?

Septimius.

Woher? Nicht durch Ergrübelung. Das weiß ich,

ich, so gewiß mich mein innigstes Bewußtseyn nicht trügt. Aber woher kann ich ihn haben?

Theophranor.

Aus eben der Tiefe, wo dein Verstand den Begriff von reiner Uneigennüzigkeit überhaupt gefunden hat. So wenig in diesem Leben ganz uneigennüzige Güte möglich ist, so wenig möchte auch ganz uneigennüzige Liebe möglich seyn. Aber so wie Güte nur in so fern Güte, so ist auch Liebe nur in so fern Liebe, als sie uneigennüzig ist. Der verstand, wenn er eines Menschen wahrhaftiger Freund zu seyn fähig war, sein eignes Herz sehr schlecht, der Liebe für ein auszeichnendes Wohlgefallen an etwas erklärte.

Septimius.

Aber was ist sie denn? Doch nicht Eins mit dem Gehorsam gegen das höchste Gesez?

Theophranor.

So wenig wie Freyheit mit Neigung Eins ist. Laß uns, Lieber, zum Beschlusse dieser Nacht noch einen lezten entscheidenden Blick auf die mancherley Aeußerungen unsrer Kraft und Empfänglich-

lichkeit werfen. Wollen wir mit der Sprache fortphilosophiren, die das Ungleichartigste oft mit gleichem Nahmen bezeichnet, so wird uns nie klar werden, was unser und was körperlich ist, als auch nie, was wir hoffen dürfen in ein besseres Daseyn mit hinüber zu nehmen. Die große Verwirrung, deren sich der rohe Verstand schuldig gemacht hat und aus der die Philosophie erwachsen ist, die in den Fußtapfen des rohen Verstandes methodisch wandelt, diese Verwirrung ist die Verwechselung unsrer Selbstkraft mit unsrer Empfänglichkeit und dem Spiele der so genannten Seelenkräfte. Alle so genannte Seelenkräfte sind Zustände, nicht Kräfte unsers Selbst; Fortwirkungen des Natureindrucks in der menschlichen Erkenntnißregel, nicht Aeußerungen des reinen Geistes. Daß das Spiel dieser Fortwirkungen dauern werde, wenn das Gefühl der Körperlichkeit verschwindet, haben wir keinen Grund zu hoffen; denn unsre ganze menschliche Erkenntnißregel ist gebunden an das Gefühl der Körperlichkeit. Eben das gilt von den Leidenschaften oder

Zuständen des Begehrens, die man, seltsam genug, unter dem Nahmen der niedern Seelenkräfte in der Philosophie aufführt. Jede Leidenschaft geht aus von einem Triebe, jeder Trieb von einem Bedürfnisse, jedes Bedürfniß von einem Schmerze, jeder Schmerz von einer Einwirkung der Natur auf unser Bewußtseyn, in dem kein Schmerz ist. Schmerz betäubt das Bewußtseyn; Leidenschaft betäubt das Bewußtseyn. Jeder Schmerz und jede Leidenschaft ist also Folge der Unterdrückung unsers Selbst durch die Einwirkungen von außen, durch die in uns das Gefühl der Körperlichkeit erregt wird. Schmerz und Leidenschaft fallen also mit dem Körper in den Schooß der Erde zurück und hemmen nicht ewig die Reinheit des Geistes.

Septimius.

Vater, du bist ein Prophet aus der bessern Welt!

Theophranor.

Nur zweyerley gehört mir selbst in meinem Bewußtseyn als unverlierbar an. Nur zweyer-

ley

ley hoffe ich gewiß dem Tode zu entreißen: meine Freyheit und meine Liebe. Der Freyheit bin ich mir in den Tiefen meines Wesens bewußt, um durch sie der bessern Welt anzugehören. Prüfe ich das Gesez, dem ich als freyes Wesen gehorchen soll, seinem Zwecke nach, so ist es ein Gesez der Einigung. Die reine Geisterwelt soll durch mein Wollen immer mehr eins werden, indem ich im Nahmen aller wollenden Wesen handle. Einigung und nichts als Einigung ist es auch, was uneigennüzige Liebe will. Ein Streben, dessen Grund so unerklärbar als mein Daseyn ist, geht aus dem Innersten meines Bewußtseyns als Gefühl, als Trieb der Uneigennüzigkeit, wenn du willst, aber nicht als Streben nach Glück hervor. Statt Genuß zu suchen, sucht es Aufopferung. Hingebung ist sein Wesen, nicht Erwerbung. Dieses Streben nenne ich Liebe. Daß dieses ursprünglich-uneigennüzige Streben im Zustande des menschlichen Bedürfens mit eigennüzigen Trieben zusammen wirkt, macht mich in seinem Wesen nicht irre. Eben so

wenig

wenig verwechsele ich die Liebe selbst mit dem Wohlgefallen an dem Geliebten. Und noch weniger achte ich darauf, daß der rohe Sprachgebrauch etwas lieben und etwas gern haben für Eins nimmt. Hält man doch auch Nüzlich und Gut für gleich bedeutende Begriffe. Was mir Freude macht, habe ich gern, es sey, was es sey; aber lieben kann ich nur ein fühlendes Wesen, dem an seinem Daseyn gelegen ist und dessen Daseyn ich erhalten möchte selbst auf Kosten des meinen.

Septimius.

Das ist es! Wahrhaftig, Vater, das ist das Wesen der Liebe, das unsre Philosophen mißdeuten. O! rede noch, wenn es dich nicht zu sehr beschwert! So sprachest du noch nie.

Theophranor.

Spreche ich lebhafter als es einem Manne von meinen Jahren und meinem Alter ziemt? — Ich hatte ein Mahl einen einzigen Sohn. Du wärest sein Freund geworden. Er starb mir. Ich hatte einen Freund. Ich liebte ihn mehr als mich

selbst.

selbst. Mißverstand, den ich nicht ausgleichen konnte, machte ihn irre in mir. Er starb, ohne Vertrauen auf mich. — Da lernte ich die Gesichte des Orpheus verstehen.

Septimius.

Guter, guter Vater! Ich will weinen mit dir. Du erträgst das Reden nicht mehr. Oder soll ich dich verlassen?

Theophranor.

Bleib ruhig, Lieber. Ein alter Mann hat sich bald ausgeweint. — Ich sagte, daß Liebe ein Trieb der Uneigennützigkeit sey, der uns des Wunsches fähig macht, unser Glück und unser Daseyn hinzugeben für das Glück und das Daseyn des fühlenden Wesens, das wir lieben. Liebe kann also nicht in mir erwachen, wenn ich nicht vorher ein Wesen kennen gelernt habe, das mein Herz durch Achtung, oder Dankbarkeit, oder Wohlgefallen und Bewunderung an sich zieht. Aber Achtung, Dankbarkeit und Wohlgefallen an dem Geliebten sind nur die Veranlassungen zur

Liebe,

Liebe, nicht die Liebe selbst. Das, was die Liebe selbst ist, wirkt hervor aus dem Innersten meines Selbst. Ich habe es mir nicht erworben. Ich bin sogar schuldig, die Wünsche, die es in mir erregt, dem höchsten Geseze zu unterwerfen. Aber vom Gefühle der Körperlichkeit ist es so wesentlich verschieden wie das Gefühl der Freyheit von den Naturgesezen in meiner Vorstellung. Und so darf ich denn wohl fragen: „Was wird seyn, „wenn dieses geistige Einigungsgefühl nicht mehr „durch das Gefühl der Körperlichkeit gehemmt seyn „wird? wenn Wesen sich in Wesen verlieren kann „im Reiche der Unendlichkeit, wo die Geseze des „Raums und der Undurchdringlichkeit nicht gel„ten?" — Und wenn ich dann die wiedererkenne, — wiedersehe, sagen wir in der Sprache der Menschlichkeit, — die Geliebten, die ich zunächst mein nennen durfte, und wenn keine Irrung mir ihre Liebe entwenden kann —

Septimius.

Das hoffst du? Aber ich sollte jezt nicht fragen!

Theophranor.

Jezt oder wenn du willst. So lange ich nicht Eins bin mit diesen Nerven und Adern; so lange der unendliche Sternenraum mich umgiebt, und ein fühlendes Wesen meinen Sinnen vernehmlich wird, und ich mir des Gesezes der bessern Welt bewußt bin: so lange, mein zweyter Sohn, wird mir keine Sinnen-Philosophie die Hoffnung nehmen, daß das einmahl Vereinigte Eins bleiben wird, daß ich nicht fortdauern werde, ohne die wiederzufinden, deren Verlust mir keine Welt ersezen kann. Jezt verlaß mich, wenn du willst.

Die lehre des Eleusinischen Priesters.

Zehnte Nacht.

„Schwärmerey? — Wenn ich für wahr halte, „was einem Gefühle gemäß ist, das aus den Tie- „fen meines Bewußtseyns mit dem höchsten Ver- „nunftgeseze hervor geht, das wäre Schwärmerey? „— Aber dein Gefühl ist doch keine Erkenntniß! „rufen die erklärungssüchtigen Ontologen, Kos- „mologen, Pneumatologen und Theologen. Und, „was man kaum glauben sollte, die Allesbezweif- „ler stimmen in denselben Ruf ein. — Erkennt- „niß? Ist denn das All der Wirklichkeit begrenzt „durch menschliche Erkenntniß? So anmaßend „war denn doch wohl der Stolzeste unter den „Klüglern nicht, zu lehren, daß da, wo er „nichts erkenne, gewiß nichts sey. Und über- „sinnliche Wirklichkeit mit den Sinnen erkannt

„zu

„zu haben, hat auch noch keiner sich nachgerühmt, „der andern zumuthete, ihn seiner Vernunft „wegen zu rühmen. Durch Urtheile und Schlüs- „se soll also ausgemacht werden, was jenseits des „Sinnengefühls sich ereignet. Aber was haben „denn Urtheile und Schlüsse, wenn die Rede ist „von der Welt außer mir, vor einem Gefühle „voraus? Ist denn mein Urtheil eins mit der „Welt? Sind denn meine Schlüsse mehr als ein „Werk meiner Vernunft, die immer nur etwas „in mir ist? O Weisheit! Weisheit! auch du „bist nur etwas in uns! Einsicht, die ich „durch Urtheile und Schlüsse nach den Denkgese- „zen der Möglichkeit und Nothwendigkeit gewin- „nen könnte, auch die würde, wenn sie mehr als „ein Gedankenspiel wäre, doch nichts mehr als „Glaube seyn, Glaube, daß sich in der Welt au- „ßer mir Alles wirklich so verhalte, wie es meine „Vernunft in mir aussagt. Ich habe also an al- „len euern dürren Beweisgründen und Schlüssen, „ihr Ontologen, Kosmologen, Pneumatologen „und Theologen, gar nichts verloren. Ich würde

„nichts

„nichts mit ihnen gewinnen, wenn sie mich auch
„überzeugten. Und ihr, Allesbezweifler, könnt,
„wenn ihr wollt, wie alle Gefühle, so auch das
„Gefühl des Glaubens bezweifeln. Wer sagt:
„„Ich kann nicht glauben!“ dem kann ich so
„wenig sein Bewußtseyn öffnen, wie der Astro-
„nom dem Blinden, für den Sonne, Mond und
„Sterne weder auf- noch untergehen, durch seine
„Rechnungen die Augen öffnen kann. Aber mir
„leuchtet darum die Sonne nicht minder hell auf
„den Weg dieses Lebens und das Licht des Be-
„wußtseyns auf die Ordnung der bessern Welt.
„Sinnenwahrheit und Glaubenswahrheit, die al-
„lein erkenne ich mit Ueberzeugung an. Was
„zwischen beyden liegt, ist ein nöthiges und nüz-
„liches, aber in sich wesenloses Gedankenwerk;
„eine Schattenwelt, die nur durch Sinn und Be-
„wußtseyn den Schein der Wirklichkeit gewinnt;
„ein erweisliches Nichts, das schon im Begriffe
„sich selbst aufhebt, so bald ich den Widersinn des
„Versuches verstehe, das Unermeßliche, gleich
„viel ob mit dem Zirkel Euklids oder mit den

„Ge-

„Gedankenformeln des Aristoteles, zu ermes-
„sen.“ —

Was Septimius jezt vor dem Anfange der zehnten Belehrungsnacht dachte, hatte er zum Theil schon nach der vierten gedacht. Nur war seinem Verstande damahls erst die Seite der Einsicht klar, und die Seite des Glaubens lag noch im Dunkel. Jezt fühlte er, was er in den Eleusinischen Geheimnissen umsonst gesucht hatte, die Ruhe der Eingeweihten; keine todte Ruhe, die mit einem freudenlosen Gleichviel in Ungewißheit aller menschlichen Dinge hinstaunt. Er fühlte eine neue Milde, eine neue Entschlossenheit, eine neue Zuversicht in seiner ganzen Sinnes- und Denkungsart. Der Stand der Menschlichkeit erschien ihm nicht mehr wie mit einem trüben Nebel bedeckt. Die Dämmerung, in der er die Welt um sich her sah, war das Wallen einer Opferwolke, die den Himmel verhüllt, während das Gebeth der guten Herzen in ihr gen Himmel steigt. Nie war, so lange er denken und grübeln konnte, seine Vernunft so eins mit sich selbst,

sein Herz so wohlwollend, und sein innerstes Daseyn so heiter gewesen, als in den zehn Tagen zwischen der vorleztern und leztern Belehrungsnacht. Mit diesem Gefühle kam er zu dem Oberpriester, um nun noch zu lernen, was der Altar bedeute, den Orpheus im Tempel der Wahrheit sah.

Theophranor.

Was werde ich dir noch Neues sagen können, mein Sohn? Die Philosophie, mit der ich dich bekannt gemacht habe, ist nur der Weg zum Ziele. Das Ziel selbst, den Glauben an eine bessere Welt, mußt du in deinem Bewußtseyn anerkennen, wenn dein Verstand vor metaphysischen Verirrungen gesichert ist.

Septimius.

Aber daß er endlich vor diesen Verirrungen gesichert ist, das ist das Verdienst deiner Lehre. Und noch kann ich's allein nicht finden, wie diese Lehre mit dem Glauben an eine Gottheit schließt.

Theophranor.

Anfangen konnte sie doch nicht damit. Denn wir mußten ja erst die Gründe dieses Glaubens vorbereiten. Und in der Mitte der übrigen Begriffe konnte der höchste Begriff nicht eingeschaltet werden. Selbst die Ueberzeugung von unsrer Fortdauer nach diesem Leben mußte als Glaubensgrund aller Forschung über den Geist der Geister voran gehen.

Septimius.

Und warum?

Theophranor.

Wenn es dir gleichgültig ist, ob du dein vernünftiges Daseyn mit dem Tode beschließest oder über das Grab fortsezest, was kann dir dann am Daseyn einer Gottheit gelegen seyn? Denn in diesem Leben geschieht Alles, was geschieht, natürlich; und die Ordnung der Natur bleibt unverändert dieselbe, du magst sie dir als ein Werk blinder Nothwendigkeit, oder als einen Gedanken des höchsten Geistes denken. Keine Natureinsicht oder Erfahrung kann dich zu der Er-

war-

wartung berechtigen, daß jedes Verdienst in diesem Leben gewiß belohnt, und jedes Verbrechen gewiß bestraft werde. Das Gegentheil erleben wir vielleicht desto öfter.

Septimius.

Ich muß also Unsterblichkeit wünschen, wenn mir am Daseyn einer Gottheit etwas gelegen seyn soll. Aber diesen Wunsch und dieses Interesse wirst du doch nicht als Beweisgründe aufstellen, um mich von dem wirklichen Daseyn des Wesens zu überzeugen, von dem ich wünsche, es wäre da?

Theophranor.

Den Wunsch, es wäre da, dieses Wesen, das wir Gottheit nennen, fühlst du denn doch gewiß?

Septimius.

So gewiß als manchen ähnlichen, der deßwegen nicht aufhört ein eitler Wunsch zu seyn.

Theophranor.

Hat dieser Wunsch wirklich mit deinen übrigen Wünschen eine Aehnlichkeit?

Septimius.

Und wenn er auch keine hätte, so ist er deßwegen immer noch nicht mehr als ein Wunsch.

Theophranor.

Du entscheidest schon. Und doch hast du mir noch nicht gesagt, warum dieser Wunsch mit allen deinen übrigen Wünschen keine Aehnlichkeit hat. Wie nun? wenn in diesem Warum der Grund läge, weßwegen er mehr als Wunsch ist?

Septimius.

Ich weiß nicht, worauf du deutest. Ich glaubte nicht, daß du deinen Beweis auf diesem Wege einleiten würdest.

Theophranor.

Und auf welchem andern Wege sollte ich ihn einleiten als auf dem Wege des innern Lichts, das den Altar und die Inschrift im Tempel der Wahrheit erleuchtet? Was denkst du dir unter dem höchsten Geiste, dessen Daseyn du wünschest? Einen mächtigen Dämon, der wie ein König des Morgenlandes nach Gunst und Laune mit dem

Weltall schaltet? oder einen Geist der höchsten und unwandelbaren Gerechtigkeit und Güte?

Septimius.

Du weißt, was ich denke und denken muß, wenn ich eine Gottheit denke.

Theophranor.

Woher hast du denn den Begriff von höchster und unwandelbarer Gerechtigkeit und Güte?

Septimius.

Aus mir selbst; aus meinem Bewußtseyn.

Theophranor.

Bist du dir höchster und unwandelbarer Gerechtigkeit und Güte bewußt?

Septimius.

Nicht ich in meinem Nahmen. Aber ich bin mir des höchsten Gesezes bewußt, und weiß, was es fordert.

Theophranor.

Warum sezest du nicht hinzu: „Und was es „giebt"? Denn daß ein beschränktes Wesen, wie der Mensch, die Stelle der Gottheit einnehmen und durch seine Kraft die Ordnung der be-

sten

sten Welt vollenden soll, fordert doch das höchste Gesez nicht. Und wenn du mit deinem guten Willen es wirklich dahin brächtest, auch nicht die kleinste Ungerechtigkeit zu begehen, und nie an dein eignes Glück zu denken, so lange du mit deiner Kraft und deinem Eigenthume einem Hülfsbedürftigen helfen kannst; würde darum alle Ungerechtigkeit in der Welt verhüthet, alles Uebel wieder gut gemacht, alles Verdienst belohnt werden?

Septimius.

Und damit dieses geschehe, willst du sagen, bedarf es einer Gottheit!

Theophranor.

So nothwendig als es der Vernunft und Freyheit bedarf, um ein höchstes Gesez zu erkennen und zu erfüllen. Die Idee der besten Welt ist es, die mir durch das höchste Gesez gegeben wird; und diese Idee vernichtet sich selbst, wenn ich eine Gottheit wegdenke. In so fern du das Daseyn einer Gottheit nur um deiner selbst willen wünschest, damit es dir überhaupt nach Wunsch gehe, ist freylich dein Wünschen eitel.

Auch frommt es dir nicht. Denn die Welt bleibt, was sie ist; und wenn es zu deinem Schicksale gehört, noch heute z. B. krank zu werden, so wird die Krankheit nicht ausbleiben, du magst sie für eine Schickung des höchsten Geistes oder für eine Wirkung des Zufalls halten. Aber wenn du, dem Glauben an eine bessere Welt getreu, das Daseyn eines Geistes der höchsten Gerechtigkeit und Güte wünschest, weil du es zur Vollendung deines uneigennützigen Glaubens bedarfst, dann ist dir dein Wunsch mit deiner geistigen Wirklichkeit gegeben.

Septimius.

Und ist deßwegen mehr als ein eitler Wunsch?

Theophranor.

Frage dein Bewußtseyn, nicht mich.

Septimius.

Mein Bewußtseyn kann den Glauben an eine Gottheit nicht entbehren. Mit wissentlicher Täuschung nahm ich ihn in die Reihe meiner Gefühle sogar damahls auf, als ich an Allem zwei-

felte,

felte, was ich dachte und fühlte. Aber es gab doch auch Zeiten in meinem Leben, da ich mich selbst dieser Täuschung entschlagen konnte. Und wie viele vernünftige Menschen, ganze Secten scharfsinniger Denker, läugnen, was ich glaube! Wäre der Glaube an eine Gottheit unmittelbare Eingebung der Vernunft, so könnte er nie aus dem Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens verschwinden und nie geläugnet werden, so wenig wie das Ein Mahl Eins und die Geseze der Denkkraft. — Du mußt mir's ansehen, Vater, daß ich jezt gegen mein Gefühl zweifle. Aber um so mehr liegt mir an deiner Antwort.

Theophranor.

Deine Art zu zweifeln ist die schönste Ehre der Wahrheit. Aber ist denn nur das wahr, was nie bezweifelt und nie geläugnet worden ist?

Septimius.

Wenn die Rede ist von Wahrheit, die mir mit meiner Vernunft selbst gegeben ist, dann, denke ich, kann sie niemand bezweifeln, ohne die Vernunft selbst zu bezweifeln.

Theo-

Theophranor.

Gewiß nicht, wenn die Vernunft durch das Vermögen zu zweifeln, durch den Verstand wirkt.

Septimius.

Wie? Was hat der Verstand hier wieder verbrochen?

Theophranor.

Nichts verbrochen, guter Sohn. Er sezt uns, als Kraft, möglicher Weise zu irren, auch jezt in den Stand, Wahrheit vom Irrthume zu scheiden. Es ist unmöglich, die Grundsäze der Mathematik und die Geseze der Denkkraft zu bezweifeln, weil sie sich bewähren, selbst im Augenblicke, da wir zweifeln, und dieses nothwendig, weil sie mit menschlicher Vorstellungsart Eins sind. Aber ich kann doch die Uebereinstimmung der menschlichen Vorstellungsart mit dem Wesen der Welt, und so die ganze Mathematik und die ganze inhaltsleere Logik bezweifeln. Ich kann also, wenn es auf's Zweifeln angesehen ist, Alles bezweifeln, was ich denken kann, nur nicht —

Septimius.

Nur nicht —?

Theophranor.

Du weißt es.

Septimius.

Mein Gefühl und mein Bewußtseyn?

Theophranor.

Jezt verstehen wir uns wieder. Deine Skepsis hat dich zulezt noch ein Mahl im Begriffe der Wahrheit irre gemacht. Sonst hättest du die Einwendungen, die du jezt findest, schon in der lezten Nacht gefunden. Wie leicht, wie leicht, mein Guter, ist in unserm Sinnenleben die Stimme des reinen Bewußtseyns überhört! Das höchste Gesez selbst und die Kraft der Freyheit, durch die wir handelnde Wesen sind, hat der verirrte Verstand aus den Köpfen der Philosophen wegvernünfteln können, wenn er sie ihrem Bewußtseyn nicht entwenden konnte. Daß also manche übrigens vernünftige Menschen bezweifeln oder läugnen, was ich glaube, beweiset nichts gegen die Wahrheit meines Glaubens.

Septimius.

Ich kann nicht mehr streiten. Aber noch eine Frage kann ich doch nicht zurück halten. Wenn mir der Glaube an eine Gottheit mit dem Bewußtseyn des höchsten Gesezes gegeben ist, wie kommt es denn, daß so Mancher ein guter Mensch ist und doch nicht glaubt?

Theophranor.

Wie kommt es, daß wir das Ein Mahl Eins als Kinder auswendig lernen mußten, da es uns doch mit der Vernunft gegeben ist?

Septimius.

Wie schneidend du fragst!

Theophranor.

Sage: „Wie einfältig und natürlich!" Denn Glaube ist kein unmittelbares Gefühl, so wenig wie Ueberzeugung. So wie der Verstand die Wahrheiten der Mathematik aus den Gesezen der menschlichen Vorstellungsart entwickeln muß, ehe wir von diesen Wahrheiten überzeugt seyn können, so muß er auch die Idee der besten Welt aus dem höchsten Geseze des Bewußtseyns ent-

entwickeln, ehe wir glauben können, was dieser Idee gemäß ist. Die Belebung dieser rein-geistigen Idee in Augenblicken des Widerstreits zwischen Verdienst und Schicksal, das ist die Probe der Wahrheit unsers Glaubens.

Septimius.

Ich habe keinen Einwurf mehr. Du erschöpfest sie alle. Aber wie schließt nun dein Verstand den Glauben an eine Gottheit deutlich und bestimmt an die Idee der bessern und die Wahrheit der wirklichen Welt?

Theophranor.

Wie es mein Bewußtseyn verlangt, indem ich die wirkliche und die bessere Welt als die beste denke. Ohne Unterscheidung habe ich die wirkliche Welt, deren Daseyn ich billigen kann, bis jezt bald die bessere, bald die beste Welt genannt. Beydes ist Eins im Verhältnisse zu jedem einzelnen wollenden Wesen, dessen Kräfte ruhen müßten, wenn jemahls Alles geschehen wäre, was geschehen soll. Aber im Verhältnisse zum geistigen All der wollenden Wesen kann ich das

Daseyn der wirklichen Welt, die für jedes einzelne Wesen immer besser werden soll, nur dann billigen, wenn ich an eine Gottheit glaube, die das Reich der Freyheit zu einem Reiche des belohnten Verdienstes erhebt.

Septimius.

Und die Welt, die du ein Reich des belohnten Verdienstes nennst, wäre denn die beste Welt?

Theophranor.

Diese! Und diese ist die einzig-wirkliche Welt, wenn das Gesez, das mir unbedingte Ehrfurcht abnöthigt, nicht sich selbst Lügen straft. Wenn ich, diesem Geseze gemäß, die Idee einer besten Welt vor meinem Bewußtseyn rechtfertigen will, so muß ich sie mir denken als ein Reich der höchsten Gerechtigkeit und Güte; denn Gerechtigkeit und Güte sind die Grundbegriffe der einzigen Gesezmäßigkeit, die ich anerkenne. In diesem Reiche oder geistigem Weltall ist jedes wirkliche Wesen ewig und frey. Folge der Freyheit jedes Einzelnen ist nothwendige Beschränkung der Freyheit

Aller.

Aller. Denn wenn kein innerer Zwang den Einzelnen abhält, gegen die Ordnung der Gerechtigkeit und Güte zu handeln, so leidet durch jeden Ungehorsam gegen diese Ordnung die Harmonie des Ganzen, die jeder Einzelne befördern soll. Der Zweck des höchsten Gesezes, Harmonie des Ganzen, ist also eine leere Idee, wenn es im All der wirklichen und geistigen Welt nicht Ein Wesen giebt, das durch ewige Einwirkung auf das Ganze wieder gut macht, was durch ewige Einwirkung der Einzelnen bald mehr, bald minder Uebles geschieht. Eine Welt, in welcher das höchste Gesez nicht im Ganzen ewig befolgt würde, wäre nicht die Welt, deren Daseyn ich billige, so wenig wie eine Welt, in welcher jedem Einzelnen die Möglichkeit benommen wäre, das höchste Gesez ewig zu übertreten. Unbeschadet der Freyheit der Einzelnen wird das höchste Gesez im Ganzen ewig befolgt durch einen höchsten Geist, der ewig will, und ewig thut, was er will, und nichts will als ewige Harmonie durch Freyheit. Der höchste Geist ist der einzige gute Geist.

Geist. Er kann nicht besser werden. Denn könnte er besser werden, so müßte er selbst das höchste Gesez übertreten können, und der beschränkte Geist, der auf ihn vertrauet, würde den Fall als möglich denken müssen, daß die Welt ein Mahl aufhöre und vielleicht schon mehr als Ein Mahl aufgehört habe, die beste Welt zu seyn. Der höchste Geist, durch den die wirkliche Welt ewig die beste ist, ist also nicht frey, sondern heilig oder ewig gut. So wie alle beschränkte Geister in ihren unendlichen Abstufungen ewig thätig sind durch Freyheit, so ist der höchste Geist ewig thätig durch Ausgleichung der Wirkungen der Freyheit mit der Ordnung des höchsten Gesezes. — Merkst du noch auf, Lieber?

Septimius.

Mit allen Sinnen. Dein Glaube giebt mir Alles, was den meinen befriedigen kann. Du denkst dir also, — denn denken müssen wir doch nun einmahl, — den höchsten Geist als ein Wesen,

das, wie wir, geistig ist im Bewußtseyn seiner Selbstkraft?

Theophranor.

Geistig, wie Alles, was ist. Wie könnte ich sonst sein Daseyn billigen? Aber doch, unendlich erhaben über Alles, was außer ihm ist, ist er der allein Selbstständige.

Septimius.

Warum der allein Selbstständige?

Theophranor.

Jede Wirkung der Freyheit eines Wesens ist Hemmung der Freyheit eines andern. Selbstständigkeit eines Wesens, das durch Freyheit ewig thätig ist, wäre nur dann möglich, wenn ein solches Wesen jemahls einer unbeschränkten Freyheit genösse. Einer unbeschränkten Freyheit würde es aber nur dann genießen, wenn es nicht den Einwirkungen anderer Wesen unterworfen wäre. Und sollte es diesen nicht unterworfen seyn, so müßte kein anderes Wesen frey seyn, und der Zweck des höchsten Gesezes, Harmonie im Wollen Aller, wäre unmöglich. Das

ewige

ewige Wirken und Gegenwirken aller wollenden Wesen, die nicht Gott sind, macht es also unmöglich, daß jemahls ein Wesen Gott gleich werden kann. Nur der Geist, der ewig gut ist, nie besser war als er ist, und nie besser werden kann, leidet nicht durch die Freyheit aller wollenden Wesen, die eins durch das andere leiden.

Septimius.

Und daß sie alle, eins durch das andere, leiden; soll ich auch das billigen?

Theophranor.

Du mußt es billigen oder dich auflehnen gegen das höchste Gesez. Denn die Erfüllung des höchsten Gesezes ist nur durch Freyheit, und Freyheit nur durch Mißbrauch möglich. Oder würdest du billigen können, wenn Gott allein wäre und die Welt nicht?

Septimius.

Gott ist nur Gott durch die Welt, willst du sagen, so wie die Welt nur durch Gott die beste Welt ist. Aber dann mußt du wenigstens dem Glau-

Glauben derer widersprechen, die den höchsten Geist als Weltschöpfer verehren.

Theophranor.

Warum? Kann ich nicht menschlich mitdenken, was nach dem Geseze der reinen Geistigkeit freylich im übermenschlichen Sinne nicht gelten darf? Schöpfung ist Entstehung, und nichts kann entstehen außer der Zeit. Himmel und Erde hat der höchste Geist erschaffen; denn ohne sein Wollen ist nichts, so weit unsre Sinne reichen. Aber das Reich der höchsten Gerechtigkeit und Güte ist ewig. Gott ist nur Gott dadurch, daß er in seinem Reiche ewig thätig ist, die beste Welt zu erhalten.

Septimius.

Aber ist er auch empfänglich? aufmerkend auf mich?

Theophranor.

Ein Wesen ohne Empfänglichkeit wäre kein geistiges Wesen, wenigstens kein solches, das das Daseyn der bessern Welt erhalten kann. Entweder ist mein Glaube das Werk einer leeren Idee,

oder

oder der höchste Geist, an den ich glaube, umfaßt mit ewiger Besonnenheit Alles, was ist, um ewig jedes Verdienst zu belohnen und ewig zu verhüthen, daß kein Wesen unschuldig leide. Nenne diese Alles umfassende Empfänglichkeit mit menschlichen Nahmen Allwissenheit; nenne die vollendete Erfüllung des höchsten Gesezes Allweisheit: aber daß der höchste Geist deßwegen ein höchster Verstand sey, der, wie wir arme Anhänger des Sinnengefühls, das Alphabet der Natur nach allgemeinen Begriffen zusammen buchstabirt, sprich keinem unsrer Weisen nach, die uns Naturgeschichten der Gottheit unter dem Nahmen natürlicher Theologien aufstellen.

Septimius.

Und die Macht dieses höchsten Geistes, darf ich sie unbeschränkt nennen?

Theophranor.

Unbeschränkt als seine Macht. Ein Wesen, das alles wirklich machen kann, was dem Zwecke des höchsten Gesezes gemäß ist, ist eine allmächtige Gottheit. Seine Macht ist eins

mit seiner Güte, und seine Güte eins mit dem Zwecke seiner Welt. So viel Glück und Genuß im Ganzen da seyn kann, so viel ist im Ganzen wirklich und ewig da. Kein Uebel, das Wirkung der Freyheit jedes Einzelnen ist, darf fehlen im Ganzen. Das ewige Wunder des allmächtigen Geistes ist, daß dennoch kein Wesen unverschuldetes Uebel leidet, und jedes, wenn es sich dem höchsten Geseze unterwirft, dem Geiste vertrauen darf, der dieses Gesez in seinem ganzen Umfange erfüllt. Gerechtigkeit und Güte ist der Inhalt dieses Gesezes. Wer selbst gerecht und gütig ist, und wenn es auch noch so wenig wäre, darf rechnen auf die Alles umfassende Weisheit und Macht der höchsten Gerechtigkeit und der höchsten Güte.

Septimius.

Nun ehre ich auch den Priester in dir, Vater, nicht bloß den Lehrer. Aber sollten denn alle die Versuche unsrer Philosophen, das Daseyn des höchsten Geistes aus Begriffen und aus der Natur zu beweisen, eitle Gedankenspiele seyn?

Theo-

Theophranor.

Eitel, mein Guter, wenn sie mehr seyn sollen als Glaubensbeweise, oder wenn sie einen Glauben begründen sollen, der nicht vom Bewußtseyn des höchsten Gesezes ausgeht. Die Neugier findet nirgends einen Gott, auch dann nicht, wenn sie den schönern Nahmen der Wißbegier führt. Dem guten Herzen allein ist es vorbehalten, Wahrheit zu glauben, deren es werth ist. Für menschliche Einsicht ist Alles, was außer uns ist, Natur. Wo wir etwas erkennen sollen, muß etwas natürlich auf uns wirken. Ein menschlich-erkennbarer Gott würde Eins mit der Natur seyn und uns wie die Natur körperlich erscheinen. Vorgebliche Erscheinungen der höhern Wesen, die der Volksglaube Götter oder Dämonen nennt, haben die mancherley Religionen gegründet; und man hat sehr unrecht, wenn man diese Art von Ueberzeugung, die sich an den Begriff der historischen Wahrheit hält, für unphilosophischer erklärt als die speculative, die das Daseyn eines höchsten Geistes aus den Regelbegriffen

der

der Möglichkeit und Nothwendigkeit schöpfen will. Eine Theologie aus Begriffen ist mit der menschlichen Erkenntnißart weniger verträglich als eine Theologie aus Sinnengefühlen. Denn so wie mich der Eindruck der Menschlichkeit überzeugt, daß ein Wesen, von dem ich doch eigentlich nur den Körper erkenne, ein vernünftiges und geistiges Wesen, ein Mensch, ist, so ist auch nicht einzusehen, warum mir nicht einmahl ein Wesen, das mehr als ein Mensch ist, körperlich erscheinen und durch übermenschliche Wirkungen mich von seinem höhern Geisterrange überzeugen sollte. Ob das Wesen des höchsten Geistes eine Erscheinung werden kann, weiß ich nicht; aber daß es keine Erscheinung werden könne, habe ich nicht die entfernteste Veranlassung zu behaupten.

Septimius.

Behaupten aber kann ich, daß sich das Daseyn eines höchsten Geistes nicht aus Begriffen erkennen läßt. Nicht wahr?

Theophranor.

So zuversichtlich wie du behaupten kannst, daß

daß ein Begriff kein Wesen ist. Nur zweyerley Erkenntnißbegriffe sind in unserm Verstande: Erfahrungsbegriffe und Verhältniß- oder Regelbegriffe. Jene sind nichts als Dolmetschungen des Sinnengefühls; diese das Mittel der vernünftigen Dolmetschung. Wo ich etwas durch Sinnengefühl erkannt habe, da kann ich durch den Verstand beurtheilen, was es ist. Aber daß etwas ist, wo nichts auf meine Sinne wirkt, kann mir der Verstand allein nimmermehr sagen.

Septimius.

Und die Schlüsse, durch die man aus Begriffen beweisen will, daß etwas ist, wo nichts auf uns wirkt, wären dann, so viel ihrer sind, Fehlschlüsse?

Theophranor.

Jeder Schluß, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist eben deßwegen ein Fehlschluß. Der Glaube an eine bessere Welt, der vom höchsten Geseze des Bewußtseyns ausgeht, ist eben deßwegen Glaube und nicht Wissenschaft, weil er dem nicht bewiesen werden kann, in dessen

sen Bewußtseyn er sich nicht mit dem höchsten Gesceze entwickelt und als Wirkung der reinen Geistigkeit die Stelle eines Sinnengefühls vertritt. Wenn aber ein Philosoph die Stelle eines Gesandten Gottes vertreten und aus der Natur der Dinge beweisen will, daß nothwendig außer der Natur ein Wesen, das wir als Gottheit denken, vorhanden seyn müsse, daß die Welt unmöglich durch sich selbst bestehen könne, u.s.w.; — woher wird ein solcher gotteskundiger Mann den Stoff der Wahrheit nehmen können, aus dem er seine Schlüsse spinnt? Aus der Natur? Oder aus der Vernunft?

Septimius.

Aus beyden, wird er dir antworten.

Theophranor.

Aber die Vernunft kann doch keine Schlüsse aus der Natur ziehen, als solche, die sich auf erkannte Naturgeseze gründen. Naturgeseze aber sind nichts anderes als eine Verkettung erkannter Wirkungen der Natur. Ich komme also mit keiner möglichen Natur-Philosophie aus dem Rei-

che

che der Natur hinaus, wenn ich nicht die Begriffe der Wesentlichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit zu Hülfe nehme, aus denen denn auch die ganze Theologie der Neugierigen zusammen gekünstelt ist. Was sind aber jene drey Begriffe?

Septimius.

Leere Regelbegriffe, die mir dienen, ein erkanntes Wesen zu beurtheilen, aber nicht, ein Wesen zu erkennen.

Theophranor.

Um also aus dem Begriffe der Nothwendigkeit zu beweisen, daß die Welt unmöglich ohne Gottheit durch sich selbst bestehen kann; was für Kenntnisse müßte ich mir da vorher erworben haben?

Septimius.

Vollständige Kenntniß vom innern Wesen der Welt.

Theophranor.

Um aus dem Begriffe der Ursache und Wirkung zu beweisen, daß Alles, was geschieht, seinen Grund in einem höchsten Geiste als einer

lezten und ewigen Grundursache haben muß; was müßte ich da vorher bewiesen haben?

Septimius.

Daß ich durch die Regelbegriffe der Ursache und Wirkung nicht nur die Naturbegebenheiten erklären, sondern in das innere All der Wesen durchdringen und dort erkennen kann, daß die Natur nicht ewig durch sich selbst wirkt.

Theophranor.

Und so, mein Sohn, sezen alle Versuche, das Daseyn eines höchsten Geistes aus der Natur zu beweisen, Kenntnisse vom innern Wesen der Welt und dem Grundstoffe der Natur voraus, Kenntnisse, die sich möglicher Weise kein Mensch erwerben kann. Der höchste Geist selbst müßte ich seyn, um durch vollendete Kenntniß des Alls der Welt und aller Ursachen und Kräfte zu beweisen, daß die Welt nicht ohne einen höchsten Geist seyn kann.

Septimius.

Aber wenn ich nun bescheidnere Schlüsse wage; wenn ich nicht mehr finden will, was in sich

nothwendig, nur was vernünftig und glaublich ist?

Theophranor.

Dann, Lieber, biethen Forschung und guter Wille einander die Hand, um vor der Vernunft Einen Glauben zu sichern. Die Forschung sagt mir nicht nur, daß es unmöglich ist, mit irgend einem haltbaren Grunde das Nichtseyn einer Gottheit zu beweisen; sie weckt vielmehr, wenn ich die Grenzen aller möglichen Einsicht erkannt habe, noch ein anderes Ueberzeugungsgefühl in mir, als ob ich die Gottheit, die ich aus der Natur nicht erkennen kann, in der Natur erkennete.

Septimius.

Das läugnest du also nicht? Wahrhaftig nicht?

Theophranor.

Was hätte ich dir denn sonst zum Beschlusse unsrer fünften Nacht von der Vereinigung der drey Gefühle des Wahren, Guten und Schönen in Einem Bewußtseyn gesagt? Nur das Gefühl des Guten ist Wirkung der reinen Geistigkeit. Aber

Aber auch die Gefühle des Wahren und Schönen sind, in so fern sie im Bezuge auf alle mögliche Erfahrung nur durch Vernunft gewirkt werden, geistige Gefühle. Die Zusammenwirkung dieser drey Gefühle ist der Brennpunct, aus welchem das Vernunftlicht der Anbethung auf die erkannte Natur zurück strahlt. Wir verehren in der Natur den Geist, dessen Daseyn wir voraus sezen müssen, wenn unsre Vernunft mit sich selbst eins seyn soll.

Septimius.

Auch dieses Gefühl, ohne welches ich die Natur nicht lieben kann, giebst du mir wieder?

Theophranor.

Wäre es nicht so unmittelbar durch Vernunft gewirkt, wie es wirklich ist, was veranlaßte denn die Philosophen, die den Glauben an eine Gottheit als Träumerey verschmähen, mit mehr als thörichter Träumerey die Natur selbst zu vergöttern? ihr Hymnen zu singen? ihre Weisheit und Güte zu erheben? mit tiefer Ehrfurcht von ihren Gesezen zu reden? Noch hat kein Mensch,

der nicht an Sinn und Seele verwahrloset war, die Alles erzeugende, Alles ernährende, Alles beglückende Natur wie ein todtes Spiel blinder Kräfte ansehen können, wenn er sie auch nach seiner Einsicht für nichts mehr hielt. Im Anschauen der Natur vergesse ich die Welt und fühle das Daseyn der Gottheit.

Septimius.

Prophet und Priester! Ich muß jezt Alles mit dir glauben, was ich mit unzähligen Zweifeln angefochten haben würde, wenn du nicht die Feste meines Verstandes erobert hättest.

Theophranor.

Glauben ohne zu schwärmen ist die einzig möglicher Weisheit. Der forschende Verstand, der sich selbst nicht befriedigen kann, unterstüzt die Befriedigung des Bewußtseyns. Ich weiß, daß ich bin und daß Etwas ist. Dem Etwas entgegen stelle ich in meinen Gedanken das Nichts. Wollte ich denken, daß je ein Mahl überall nichts, weder Welt noch Gottheit war, so müßte ich denken, daß aus dem Nichts durch Nichts ein Mahl

Etwas wurde. Mein Daseyn vermag ich eher wegzudenken als diesen Widersinn zu fassen. Ich muß also denken und annehmen, daß Etwas, was es auch sey, nothwendig und ewig ist. Ist vielleicht, frage ich nun weiter, die Körperwelt nothwendig und ewig? Die Körperwelt ist ein Unding, sagt der geläuterte Verstand. Eine Geisterwelt ist die einzige, deren innere Wirklichkeit ich mit Grunde annehmen kann, weil ich selbst in meinem Bewußtseyn wirklich bin und andere Wesen für meines Gleichen anzuerkennen nicht umhin kann. Diese ewige Geisterwelt kann ich nicht anders beurtheilen als nach dem einzigen Geseze der Geistigkeit, dessen ich mir bewußt bin. Nach diesem Geseze ist sie die beste Welt, deren Daseyn ich zur Befriedigung der Vernunft annehmen muß, und nicht annehmen kann, wenn ich nicht an das Daseyn eines Geistes der höchsten Gerechtigkeit glaube. Den Geist der höchsten Gerechtigkeit kann ich nicht als einen Geist denken, der selbst das Gesez nur halb erfüllte, um dessen willen ich an ihn glaube. Er ist also auch ein Geist

der

der höchsten Güte; und seine Güte fühle ich in der Natur, wenn mir seine Gerechtigkeit ewig verborgen bleibt. Denn ob er im Ganzen wirklich gerecht ist, um das zu beurtheilen müßte ich, wie er selbst, allwissend seyn. Daß er gegen mich gerecht ist, das sogar werde ich immer glauben müssen. Denn um zu wissen, wie groß mein Verdienst ist, müßte ich mit Rücksicht auf Verdienst, also eigennützig, also ohne alles Verdienst handeln. Aber den gütigen Geist darf ich hoffen besser kennen zu lernen in einem künftigen Daseyn, und liebe ihn jezt schon in der Natur.

Septimius.

Und ich müßte dich lieben um dieses Glaubens willen, wenn du dir auch nicht ewige Rechte auf mich erworben hättest. Die Bewunderung der Schönheit und Ordnung der Natur ist also nicht ein leeres Spiel meiner Denkkraft?

Theophranor.

Alle erkannte Ordnung ist als Ordnung bloß das Werk unsrer Vorstellungsart. Die Natur-

begebenheiten mögen auf einander folgen, wie sie wollen: die Eindrücke sich so oder anders zusammen gesellen; so lange nur irgend eine Aehnlichkeit unter ihnen ist, — und die ist, da alle Eindrücke auf die Sinne wirken, unvermeidlich, — so lange sammelt der Verstand das Aehnliche zusammen nach einem Geseze der Einheit; und wo Einheit ist, ist Ordnung. Daß wir also Ordnung in der Natur erkennen, beweiset nicht das Daseyn eines ordnenden Geistes außer uns, und wirklich erkennen wir da, wo wir noch kein Gesez der Einheit aufgefunden haben, z. B. in der Abwechselung des Regens und Sonnenscheins, oder in den Verhältnissen des Standes der Fixsterne, nur Verwirrung. Ob es der Natur mehr Mühe macht, einen unregelmäßigen Sandhaufen oder ein Planeten-System zu bilden, kann uns die Vergleichung des Sandhaufens mit dem Planeten-Systeme nicht lehren; denn Alles, was in der Natur geschieht, muß nach Gesezen geschehen, ohne die wir überhaupt keine Natur denken können.

Septimius.

Vater, du zerstörst, statt zu bauen. Wenn ich keinen Grund habe, Ordnung für bewunderns-würdiger zu halten als Unordnung, was soll mich denn veranlassen, den höchsten Geist in der Natur zu bewundern?

Theophranor.

Deine Vernunft, nicht die Natur.

Septimius.

Wie? Die Natur muß doch der Vernunft den Stoff geben, den ich vernunftmäßig bewundere?

Theophranor.

Den Stoff, aber nicht den Grund der Bewunderung. Eindrücke erkennen wir, und nichts als Eindrücke. Alle Eindrücke, alle gegenwärtige, vergangene und künftige, denken wir uns nothwendig nach dem Erklärungsgeseze der Ursache und Wirkung verbunden in Einer Natur. In dieser Einen Natur ist Eine Ordnung. Was ist, muß seyn; was geschieht, muß geschehen, wenn überall etwas seyn und geschehen soll: denn ich

ich kann mir die Natur nicht als zerrissen oder zerstückelt denken, und jede einzelne ihrer Wirkungen ist nothwendig durch die Zusammenwirkung des Ganzen. Aber Alles, was ich da denke und nicht umhin kann zu denken, ist nothwendige Folge menschlicher Denkart, nicht des Eindrucks, den ich erkenne. Der Eindruck aber, oder die Reihe von Eindrücken und Erscheinungen, die mir ein Bild der Wirklichkeit geben, ist dasjenige, was ich in der Natur bewundere. Denn meine menschliche Denkart in der Natur zu bewundern, ist doch nicht meine Meinung. Was will also eigentlich meine Bewunderung? Was finde ich Außerordentliches in der Reihe von Eindrücken, die mir die Ueberzeugung abzwingen, das könne so, wie es ist, nicht das Werk einer blinden Nothwendigkeit seyn?

Septimius.

Du machst mich zulezt noch ein Mahl ganz irre in meinem Glauben. Nothwendigkeit selbst ist ja, wie du bewiesen hast, nichts mehr als ein Regelbegriff, mit dem ich nicht weiter komme,

als

als zu beurtheilen, was ich nach menschlicher Vorstellungsart denken muß.

Theophranor.

Eben deßwegen, mein Guter, ist kein Sinn in der Behauptung der Natur-Philosophen, die unsern Glauben an einen Geist der Natur mit dem Lehrsaze angreifen, daß wir am Ende in der Natur nichts erkennen als Nothwendigkeit.

Septimius.

So wendest du deine Zweifel!

Theophranor.

So entscheidet sie die Verstandesprüfung, die der Schlüssel zu allen Naturerklärungen ist. Was du Zweifel nennst, sind neue Gründe des Glaubens, von dem ich nicht lasse. Wir denken Geseze der Nothwendigkeit in die Ordnung der Welt hinein. Innere Nothwendigkeit im All der Wesen ist ein ersonnener Begriff ohne alle Bedeutung. Das Gesez der einzigen Welt, die wir für die wirkliche und in sich wesentliche Welt zu halten befugt sind, ist ein Gesez der Freyheit. Mein Glaube an einen höchsten Geist, der auch in den

Einwirkungen anderer Wesen auf mich durch Eindrücke, das heißt, in der Natur, mich an sein Daseyn erinnert, läßt sich durch keinen leeren Begriff der Nothwendigkeit beschränken.

Septimius.

Aber wenn dem so ist, so kann ich doch nicht das Daseyn des Geistes, an den die Natur mich nur erinnert, aus der Natur beweisen.

Theophranor.

Unmöglich. Denn um das zu können, müßten wir über die Natur, die wir erkennen, hinaus in den unbekannten Grund der Natureindrücke durchdringen, wo uns Verstand und Sinne verlassen. Unmöglich können wir durch Natureinsicht beweisen, was wir voraus sezen, wenn wir über die Natur hinaus urtheilen. Wir erkennen nichts weiter als daß etwas geschieht; und was geschieht, muß für uns nach nothwendigen Gesezen unsrer Vorstellungsart geschehen, ohne die wir nichts zu erkennen vermögen.

Septimius.

Woran soll sich denn aber die Vernunft halten,

ten, wenn sie mich veranlaßt, einen höchsten Geist in der Natur zu erkennen?

Theophranor.

An sich selbst; an die Art, wie die Natur, so wie sie nun einmahl Natur ist, nach einem Geseze der Wahrheit und Schönheit auf mein Bewußtseyn wirkt. Je vertrauter ich mit der Ordnung der scheinbaren Wirklichkeit werde, desto weniger kann ich umhin, etwas in der Natur anzunehmen, was ich nicht erkenne, — Zweckmäßigkeit und Absicht.

Septimius.

Aber warum? Ich muß noch ein Mahl fragen, als ob ich zweifelte. Warum soll ich Zweckmäßigkeit und Absicht annehmen, wo ich nichts als Nothwendigkeit erkenne?

Theophranor.

Erkennst du denn Nothwendigkeit?

Septimius.

Ich habe im Ausdrucke gefehlt. Ich wollte sagen: „wo ich nichts als — Etwas erkenne.“

Theophranor.

Die Vereinigung des Eindrucks, so wie ihn dein Verstand geordnet hat, mit deinem Bewußtseyn, wirkt den Glauben, daß das, was dir als Etwas erscheint, entstehe und sich erhalte nach Absichten, die du billigst.

Septimius.

Die ich billige?

Theophranor.

Warum wundert dich das? Aller Glaube geht von Billigung aus und schließt sich deßwegen unmittelbar an das höchste Gesez des Bewußtseyns. Wollen wir uns bloß an den Begriff der Ordnung überhaupt halten, ohne zu fragen, welche Ordnung wir billigen können, so giebt uns alle Natur-Philosophie zum Glauben an einen gütigen Geist der Natur keine Veranlassung. Denn irgend eine Ordnung müssen wir überall erkennen, wo es uns glückt, mehrere Naturerscheinungen unter ein Gesez der Einheit zusammen zu fassen. Prüfen wir aber die erkannte Ordnung nach dem Begriffe der Absicht, und

zwar einer guten Absicht, dann erscheint uns die wirkliche Ordnung der Natur in einem andern Lichte, das vom Bewußtseyn unsrer eignen guten Absicht ausstrahlt. Die Ordnung der Natur im Ganzen können wir nach unsrer Einsicht nicht billigen; denn alles, unsrer Einsicht nach, unverschuldete Uebel ist Folge der erkennbaren Ordnung des Ganzen. Aber in dieser Ordnung, die im Ganzen dem höchsten Geseze widerspricht, entdecken wir im Einzelnen so viel Uebereinstimmung mit diesem Geseze, daß wir deßwegen nicht umhin können, Absichten eines guten Geistes in der Natur anzunehmen.

Septimius.

Und wie hängt dieser Glaube zusammen mit der erkannten Schönheit der Natur?

Theophranor.

Wie Schönheit mit Erkenntniß überhaupt zusammen hängt. Schönheit ist fühlbare Harmonie der Theile eines Ganzen, das ich mir denke als ein absichtlich zur Erregung eines bestimmten Eindrucks geordnetes Ganzes. Ich kann nicht umhin,

hin, wenn ich mit ungetrübtem Sinne und Verstande mich dem Eindrucke eines Naturbildes überlasse, mir dieses Bild als das Werk eines Künstlers zu denken, der diesen bestimmten Eindruck in mir erregen wollte. Auch dieser Gedanke ist an sich kein Beweis des Daseyns eines solchen Künstlers. Aber in seiner Zusammenwirkung mit den höhern Glaubensgründen, die vom Gefühle der Billigung ausgehen, wird auch er ein Glaubensgrund, dem eine wohlwollende Seele sich willig ergiebt. Auf jedem Blatte einer Blume, die ich aufmerksam vor mein Auge halte, lese ich den Nahmen des Geistes der Geister.

Septimius.

Also nicht die gleichförmige Bewegung der Himmelskörper nach gewissen Gesezen, nicht die Regelmäßigkeit der Bildung organischer Wesen, können für einen Beweisgrund des Daseyns eines Weltbaumeisters gelten?

Theophranor.

Wenn Körper sich überhaupt bewegen, so müssen sie sich nach gewissen Gesezen bewegen.

Daß

Daß die Erde, wenn wir annehmen, daß auch sie ein Planet ist, sich täglich um ihre Achse dreht, ist nicht wunderbarer als daß uns der Mond immer dieselbe Seite zeigt. Gegen Einen Himmelskörper, dessen Bewegung wir für regelmäßig erkennen, giebt es hunderte, die Kometen zum Beyspiele, in deren Umlaufskreisen wir Regelmäßigkeit voraus sezen, die wir nicht erkennen; und diese Voraussezung ist nothwendig, weil alle mögliche Bewegung nach unwandelbaren Regeln erfolgt. Aber den Glauben an einen höchsten Geist weckt der Anblick des Himmels in uns durch seine Unermeßlichkeit und durch den Gedanken, daß jeder Stern die Sonne eines Planeten-Systems und jeder Planet vielleicht ein Aufenthalt fühlender und besonnener Wesen ist. Eben so ist es nicht wunderbarer, daß eine Zusammenwirkung fester und flüssiger Theile einen Baum oder einen thierischen Körper bildet, als daß ein Salzkörnchen nach Krystallisations-Gesezen anschießt. Aber daß durch eine Organisation, wie die thierische ist, so mancherley fühlende, und zulezt gar ver-

vernünftige Wesen ein körperlich-lebendiges Daseyn gewinnen, das ist das Wunder, vor welchem alle Natur-Philosophie verstummt. Daß dieses ohne Absicht eines höhern Geistes, der durch die Natur wirkt, sich so fügen könne, kann ich mit Einstimmung der Vernunft so wenig annehmen, als daß ein Zweck der Geistigkeit durch ein blindes Spiel körperlicher Kräfte erreicht werde, die ohnehin als körperliche Kräfte nichts sind.

Septimius.

Mich dünkt doch, ich erkenne noch etwas in der Ordnung der Natur, das mir wie ein fortwährendes Wunder erscheint.

Theophranor.

Das wäre?

Septimius.

Die Geseze der Erhaltung und Fortpflanzung in der Thier- und Pflanzenwelt. Das Thier, das von Vernichtung nichts weiß, sträubt sich gegen jeden Angriff und vertheidigt bis auf den lezten Augenblick sein thierisches Daseyn. Die Pflanze bückt

bückt und neigt sich nach der Luft, ohne die sie nicht wachsen und gedeihen kann. Ueberall, wo etwas lebt, sehe ich Veranstaltungen, einem lebenden Wesen Daseyn durch Triebe zu geben, durch die gerade ein solches Wesen entstehen und sich erhalten kann. Wenn das, habe ich immer denken müssen, ein Werk der blinden Nothwendigkeit ist —

Theophranor.

So müßtest du selbst im Bewußtseyn deiner Vernunft und Freyheit ein Werk der blinden Nothwendigkeit seyn. Nicht wahr?

Septimius.

Wie du es sagst. Und im Begriffe eines viereckigen Zirkels liegt für meine Ueberzeugung kein ungeheurerer Widersinn.

Theophranor.

Die Natur als das einzige Bild der Gottheit, wie der menschliche Körper das Bild des Menschen ist, soll uns also ehrwürdig seyn und bleiben. Aber vergessen wollen wir nie, daß unser Glaube an den Geist, den wir in diesem Bilde

erkennen, immer nur Glaube und nicht Einsicht ist. So, mein Sohn, nehme ich auch dein geistiges Daseyn im Grunde nur auf Glauben an; denn die Unmöglichkeit, mich durch ein Automat so zu täuschen, daß ich mir nur einbildete, du seyest ein vernünftiges Wesen wie ich, kann ich der Natur nicht beweisen.

Septimius.

So sollte ich an dem Daseyn des Geistes, den ich suche, so wenig zweifeln dürfen als an deinem Daseyn?

Theophranor.

Zweifle, wenn du kannst und so viel du kannst. Es hat Philosophen gegeben, die behaupteten, auch an ihrem eignen Daseyn zu zweifeln. Der Glaube ist, als Gefühl, wenn gleich durch Vernunft gewirkt, so vieler Grade fähig, wie jedes Gefühl, und kann sogar, wie jedes Gefühl, durch ein anderes verdrängt werden und verschwinden. Aber immer wird, wenn meine Lehre dich überzeugt, dein Verstand auch dein Herz wieder erwecken.

wecken. Und ich hoffe, du wirst gern in meinem Tempel mit mir bethen.

Septimius.

Bethen? Und in deinem Tempel? Zu der Mutter Ceres?

Theophranor.

Zu dem Geiste alles Guten, der die Erhaltung des Menschengeschlechts auch durch die Frucht des Halmes besorgt und zum Danke dafür von unserm phantasirenden Volke im Bilde der Ceres verehrt wird.

Septimius.

So darf ich denn meinem Gewissen Luft machen. Du, mit deiner Lehre und deinem Glauben, du kannst in Eleusis Priester seyn? Du kannst Wahrheit erkennen und Täuschung befördern? Du kannst vor Bildsäulen knien, die du umwerfen solltest?

Theophranor.

Leise! leise, mein Guter! Es möchte uns jemand hören, der uns nicht versteht.

Septimius.

Das sagst du so ruhig?

Theophranor.

Sollte ich denn mit dir eifern? Reine Wahrheitsliebe ist ein stilles Gefühl, daß sich tief im Herzen verschließt und nicht an alle Thüren pocht, um eingelassen zu werden. Wahrheit in ihrem ganzen Umfange und mit ihren lezten Gründen zu fassen, sind so wenig Menschen bestimmt, daß diese Wenigen eine kleine unsichtbare Gesellschaft für sich ausmachen werden, auch wenn es keine sichtbare Gesellschaft der Eingeweihten in Eleusis mehr geben wird. Gegen Unrecht erhebe dich laut, so laut, daß dich auch das taube Gewissen des eigensüchtigsten Halbmenschen höre! Aber von den Schäzen der Wahrheit biethe Keinem mehr als er aufnehmen kann. Wahrheitseifer, der überall eine Bühne sucht, um zu dem Volke zu reden, hält die einzig-mögliche Erweiterung des Reichs der Wahrheit auf; denn halbverstandene Begriffe sind schlimmer als gar keine Begriffe. Etwas anderes wäre es, wenn eine gesezgebende

Ge-

Gewalt oder der Eigenwille eines Tyrannen die Fortschritte der Denker hemmen wollte. Gegen diesen Eingriff in das edelste Recht des Geistes ist jedes Rettungsmittel erlaubt. Aber in unserm Griechenland und in deinem Rom wissen wir nichts von Geistesbedrückung. Obrigkeit, Philosophen und Volk gönnen einander ihre Bedürfnisse und Rechte. Die Obrigkeit regiert, die Philosophen prüfen und das Volk glaubt.

Septimius.

Aber soll denn das Volk glauben, was nicht wahr ist?

Theophranor.

Nicht immer.

Septimius.

Nicht immer? Also nur dann und wann soll die Wahrheit mehr gelten als der Irrthum!

Theophranor.

Wenn du ein Mittel weißt, die Wahrheit sogleich auf den Thron der Weltherrschaft zu erheben; ich biethe dir im Augenblicke die Hände. Aber dein Mittel muß sogleich, im Augenblicke,

blicke, zum Zwecke führen; denn ein anderes, das mit der Zeit die Menschen ungefähr dahin führen kann, wo du sie sehen möchtest, kenne und befördere ich längst.

Septimius.

Und das ist?

Theophranor.

Nichts anderes als Mittheilung der Wahrheit nach dem Bedürfnisse eines jeden, der sie sucht. Niemand kann mehr Wahrheit fassen als er bedarf. Und wenn die Rede ist von Glaubenswahrheit, was könnte ich denn dem Volke, das in unsern Tempeln bethet, mehr biethen als was es schon hat? Oder glaubst du, daß es den höchsten Geist, den wir doch Alle nur bildlich verehren, kümmere, unter welchem Bilde er verehrt wird? Alle Völker, die an Götter glauben, glauben an einen höchsten Gott, einen Geist der Natur, einen Vater der Götter und Menschen. Wenn man das Wesen dieses Geistes, das unsre ganze Fassungskraft übersteigt, in mehrere Bilder kleidet, weil es in kein einziges Bild paßt,

willst

willst du der menschlichen Schwäche diese unschädliche Stüze nicht gönnen? Jede Gottesverehrung, die aus reiner Gesinnung fließt, ist die wahre.

Septimius.

Und die Mythen und Mährchen, die in unsern Tempeln wiedertönen, was sind die?

Theophranor.

Kinderspiele der Phantasie, denen man nur die rechte Auslegung geben muß, um sie als unschuldige Spiele dauern zu lassen, bis sie sich von selbst verlieren, wenn das heran wachsende Kind seine Puppen wegwirft. Ist der Dank des Kindes, das seinem Vater die Hand küßt, weniger herzlich als die Speculation des Philosophen, der die Gründe der Dankbarkeit prüft?

Septimius.

Du machst Religiosität ganz zur Sache des Gefühls.

Theophranor.

Das ist sie und soll sie seyn; und die Vernunft weiß so wenig als das Volk den Philoso-

phen Dank, die sie zur Sache des Verstandes machen wollen. Auch das Volk unterscheidet sehr gut, was im Gefühle seiner Religiosität die Phantasie, und was allein das Bewußtseyn beschäftigt. Es weiß es sehr gut, daß die Götter alle Ungerechtigkeit strafen, auch wenn ein Mythus sagt, daß sie selbst Ungerechtigkeiten begehen. Wenn der Schlechte opfert, weil er sich fürchtet, so opfert der Gute aus Pflicht und Dankbarkeit, und die Mythen und Mährchen, die der Zufall zusammen gesponnen hat, überläßt man dem Zufalle, ohne durch ihre Deutung sein Gewissen zu beunruhigen. Und gegen einen solchen Volksglauben sollte ich mich auflehnen? Die Bildsäulen sollte ich umwerfen, in denen ich den höchsten Geist selbst als den Künstler verehre, der durch menschliche Kunst solche Gestalten schaffen konnte?

Septimius.

So ist es doch wenigstens deine Pflicht, jeder schädlichen Deutung zu wehren, die man in unsern Volksglauben legen kann!

Theophranor.

Diese Pflicht zu erfüllen ist die Bestimmung meines Amts. Den Volksglauben nicht mißverstehen, das ist Alles, was die Eingeweihten in Eleusis lernen. — Was du aber, Lieber, nun noch von mir lernen könntest, wäre die Kunst, dem Geiste der höchsten Güte auch für dein Daseyn im Stande der Menschlichkeit freudiger als bisher zu danken. Diese Kunst lernt man aber nicht durch Lehre. Deine Vernunft mit dem Schicksale zu versöhnen, ist mir, wie ich hoffe, geglückt; aber dein Herz wird darum nicht weniger das Bedürfniß einer andern Art von Versöhnung fühlen. Wer Vieles verloren hat, muß wenigstens Etwas wiederbekommen, um das Leben lieb zu gewinnen. An welche Freude, an welche Beschäftigung wirst du künftig dein Herz hängen, so lange du noch Mensch bist.

Septimius.

An keine.

Theophranor.

Dann thätest du besser, du suchtest sogleich

 deine

deine Zuflucht in einem andern Leben. Die Schulen unsrer Philosophen zu vermehren, wirst du nicht Lust haben. Du bist ein Römer, und gewöhnt zur Thätigkeit in der sichtbaren so genannten Welt. Möchtest du umkehren nach Rom und dich in die neue Ordnung fügen, die Julius Cäsar eingeführt hat?

Septimius.

Lieber jedem neuen Cäsar wie dem ersten den Weg nach der Unterwelt zeigen.

Theophranor.

Und was würde die Oberwelt dadurch gewinnen?

Septimius.

Nichts. Rom braucht einen Tyrannen, und der neue Cäsar mag leben. Aber ich bin keiner von seinen Knechten.

Theophranor.

Wenn du denn ein alter Römer bist, möchtest du nicht leben, wie deine Vorfahren lebten, wenn das Vaterland sie nicht rief? Mehrere herrliche Landgüter, mit lieblichen Lorberwäld-

wäldchen umgeben, liegen hier um Eleusis. Möchtest du wohl in meiner Nachbarschaft die Tugenden des Cincinnatus erneuern?

Septimius.

Ach! wenn ich nicht vor dem Ausbruche des zweyten Bürgerkrieges auf einem Landgute in Campanien gelebt hätte! freylich nur drey Monathe! aber an der Seite eines Weibes, die an Geist und Reiz eine Griechinn, und an Sitte eine Tochter Cato's war! — Laß mich herum irren in der Welt! Ich werde keine bleibende Stätte mehr finden.

Theophranor.

Auch dann nicht, wenn du deine Lucilia wiederfindest, die nicht, wie du glaubst, im Sturme bey der Ueberfahrt nach Dyrrhachium ertrunken ist?

Septimius.

Vater! Vater! Was sagst du? Bey allen Göttern! was weißt du?

Beschluß.

Septimius hatte außer den verabredeten Belehrungsnächten keine Zusammenkunft mit dem Oberpriester gehabt. Er glaubte also auch nicht, daß dieser von seinen Schicksalen mehr wüßte als er ihm in der ersten Belehrungsnacht mitgetheilt hatte. Seine Lucilia von ihm nennen zu hören, auf eine solche Art, bey einer solchen Gelegenheit, hatte er so wenig als einen Orakelspruch aus seinem Munde erwartet. Er sprang auf, sah sich um, faßte die Hand seines Lehrers und sah ihm in's Auge mit dem Blicke eines Menschen, der seine Besonnenheit verloren hat. Theophranor bath ihn, nur einige Augenblicke allein in der Halle zu verweilen. Septimius lehnte sich an eine Säule und stand ohne Bewegung. Noch sah er starr vor sich hin, als das Licht, das auf Ein Mahl durch die Baumgänge glänzte, ihn an die erste Nacht erinnerte, da ihm ein Opferknabe mit der Fackel den Weg zum Oberpriester zeigte. Er erkannte den Knaben wieder, und zugleich an der Hand Theophranors eine weibliche

Gestalt. Mehr konnte er nicht erkennen, als er nicht mehr zweifelte, wer diese Gestalt war. Er stürzte ihr entgegen; und seine Lucilia lag so sprachlos, wie er, in seinen Armen.

Es währte lange, ehe die Frage: „Wie ist es möglich?" den Oberpriester, in dessen Augen Freudenthränen standen, zur Erklärung des natürlichen Wunders aufforderte. Endlich, als Septimius wieder aufmerken konnte, nahm Theophranor das Wort:

„Ich sollte dich vielleicht um Verzeihung bitten, mein Sohn, daß ich dir acht Tage ein Glück vorenthalten habe, das, wie ich hoffe, nun auch dein Herz mit dem Schicksale versöhnen wird. Aber du hast noch vor wenigen Augenblicken gezweifelt, ob meine Liebe zur Wahrheit warm genug sey. Nimm also, was du jezt fühlst, als eine Widerlegung deines lezten Zweifels an. Deine ganze Lebensgeschichte war mir bekannt, ehe du noch zu mir kamst, um dich in unsre Geheimnisse einweihen zu lassen. Ich erfuhr bey Gelegenheit des Todes eines Mannes, dessen

Nahme

Nahme dich nicht mehr beunruhigen wird, daß deine Lucilia die ganze Zeit hindurch, da du sie als verloren beweintest, ihre Treue gegen dich behauptet hatte gegen den Ehrlosen, der sie dir bey Dyrrhachium durch den künstlichsten Betrug entführte und dich mit der Nachricht von ihrem Tode täuschte. Wie es möglich gewesen ist, daß er sie so lange vor dir verstecken konnte, laß dir von ihr selbst erzählen. Durch meine Veranstaltung ist sie, ohne zu wissen, daß sie dich hier schon antreffen würde, seit acht Tagen in Eleusis. Hättest du sie sogleich nach ihrer Ankunft wiedergefunden, was meinst du, mein Guter? Würdest du wohl in dieser Nacht die lezte Lehre der Wahrheit mit freyer Aufmerksamkeit ausgehört haben?" —

Das glückliche Paar wollte die Knie des Priesters der Wahrheit umfassen. Er schloß sie Beyde in seine Arme; und als auch er gefühlt hatte, was ihm seit dem Tode seines Sohnes eine fremde Empfindung geworden war, ließ er sie sanft los, und winkte einem Sclaven, der ihm mit dem Opfer-

knaben

knaben gefolgt war, Beyde nach dem Landhause zu führen, das er ihnen zur Wohnung anboth.

Des folgenden Tages kam Septimius, dem Jupiter und allen Göttern zu opfern. Theophranor war Zeuge der innigsten Anbethung, die aus einem dankbaren Herzen quoll. „Aber nächst der „Gottheit," sagte er noch ein Mahl seinem Schüler, „achte nichts im Himmel und auf der „Erde so hoch, wie den Spiegel der Gottheit in „deinem Bewußtseyn, die Vernunft!"

Unter den Hymnen, die bey dem Dankfeste des Septimius gesungen wurden, war ein Lobgesang an die Vernunft, oder das Lied der Eingeweihten, wie Theophranor es nannte. Wir wollen es mit ihm so nennen, da niemand, er mag eingeweiht seyn in welches besondere Geheimniß er will, wenn er anders die Vernunft ehrt, durch die er ein Mensch ist, Bedenken tragen kann, es in jedem Tempel zu singen.

Das

Das Lied der Eingeweihten.

Wesen, die ihr Göttlichkeit im Bilde,
Gottheit im Gedanken faßt!
Kniet, entlastet von des Wahnes Lehren,
Kniet, Vernunft, die Himmlische, zu ehren,
Dankend hin vor ihrem Lichtpallast!

Verstumme, wer die Königinn der Freude
Tyranninn schilt!
Des Klüglers hochgethürmtes Schlußgebäude
Verbirgt uns nicht der Göttinn Sonnenbild.
Der Göttinn Tempel ruht auf des Bewußtseyns
Feste.
Nur seines Schattens Deutung heißt System.
Um jede Menschenstirn schlingt sie, die Erste,
Beste,
Des Geisteradels Diadem.

Lehrer, lernt euch selbst verstehen!
Ueber uns sind Sternenhöhen,
Und wir wissen, daß wir sind.
Dir, Vernunft, gebührt der Preis der Freuden,
Wo sich Licht und Schatten ewig scheiden,
Und in Uns der beßre Tag beginnt.

Auf offnem Meere stürmender Gefühle,
Wer biethet da dem Sinkenden die Hand?
Wer lenkt das Steuer nach dem lezten Ziele,
Wenn blinde Kraft umsonst die Segel spannt?
Mit Blumen, die ich heute pflücke,
Wird morgen man vielleicht mein Grab bestreu'n.
Was dir, Vernunft, genügt in Einem Augenblicke,
Wird gut auch nach Aeonen seyn.

Süßes Bild des bessern Tages,
Leitend schwebst du vor uns hin!
Wenn des Lebens Stüzen sinken,
Danken wir der Hoffnung Winken
Dir, Vernunft! Erretterinn!

Du leitest des Gedankens freyen Lauf;
Du, Mächtige! du giebst Gefühlen Flügel.
Du drückst der Wahrheit unerborgtes Siegel
Des Herzens hoher Ahndung auf.
Des Wahren Wiederstrahl erscheint durch dich im Schönen.
Im Bilderall entdeckst du eine Welt,
Wie Orpheus Kunst ein Nichts von tausend irren Tönen
In Eine Harmonie gesellt.

Wenn

Wenn von der Nacht des Augenblicks umgeben
Der Geist im Sinnenthal gefangen liegt;
Wer giebt ihm Kraft, sich Himmel an zu heben?
Wer sagt ihm, wie die Zukunft kommt und siegt?
Vernunft, du lösest seine Bande.
Du sprengst der Möglichkeit verschloßnes Thor;
Und aus dem Dunkel steigt im leuchtenden Gewande
Der Glaube, wie ein Gott, empor.

Wesen, die ihr Göttlichkeit im Bilde,
Gottheit im Gedanken faßt!
Kniet, entlastet von des Wahnes Lehren,
Kniet, Vernunft, die Himmlische, zu ehren,
Dankend hin vor ihrem Lichtpallast!

Nachschrift an Euthyphron.

In der Zuschrift versprach ich dir, lieber Freund der reinen Wahrheit, eine Art von Erläuterung über den Zusammenhang und die Verschiedenheit der Kantischen Lehre und der Lehre des Eleusinischen Priesters. Eine solche Erläuterung bin ich dir und Andern, denen daran gelegen seyn möchte, aus mehr als Einem Grunde zu geben schuldig. Die Lehre des Eleusinischen Priesters ist die einzige, gegen welche meine Vernunft nichts zu erinnern findet. Damit nun allen Irrungen so viel als möglich vorgebauet werde, möchte ich gern Alles, was ich im Nahmen Theophranors allein zu verantworten habe, kurz zusammen ordnen. Einwendungen dagegen könnten sonst durch

durch Mißverstand der Unkundigen das Kantische System mittreffen. Ferner. Ich sagte dir, daß du in diesem Buche keinen Saz finden würdest, der der Kantischen Lehre widerspräche. Damit aber habe ich keinesweges sagen wollen, daß du auch keinen Saz darin finden würdest, der einem Saze des Kantischen Systems widerspräche. Was ich Lehre nenne, ist das Resultat des Systems; der lezte Gewinn der Wahrheit, nicht die Methode der Prüfung, und noch weniger die Verflechtung mancher Nebensäze, deren Richtigkeit bezweifelt werden kann, mit den unbezweifelbaren Hauptsäzen, auf denen das Gebäude der Wahrheit ruht. Es ist gar wohl möglich, ein System, dem man zu widersprechen scheint, gerade dadurch zu befestigen, daß man einigen Säzen desselben widerspricht, so wie es gar wohl möglich ist und gar oft geschieht, daß jemand

mand seiner eignen Sache schadet. Ich bin überzeugt, — warum sollte ich es nicht laut sagen? — daß durch die Kantische Kritik der reinen Vernunft eine bleibende Reformation der menschlichen Denkart zu Stande gebracht und die große Frage: „Was ist Wahrheit?" zum ersten Mahle zur Befriedigung der Vernunft beantwortet worden ist. Aber eben so überzeugt bin ich, daß einige Säze im Kantischen Systeme, nahmentlich im practischen Theile, noch Resultate eben der ältern Denkart sind, die reformirt werden soll, und daß diese Säze eben dem Systeme schaden, zu dessen Begründung sie zu Hülfe genommen werden. Der vereinigten Stimme aller frey gesinnten Denker, die einander verstehen, nicht einem Einzelnen unter ihnen, geziemt es, darüber den Ausspruch zu thun. Was unter folgenden Nummern zusammen gefaßt

ist, prüfe als mein Votum, und gieb mir dafür das deine.

1. Die Kantische Kritik der reinen Vernunft widerlegt, wie die Lehre Theophranors, den problematischen Idealismus; aber sie gesteht nicht, wenigstens nicht ausdrücklich, ein, daß die Unmöglichkeit einer problematischen Metaphysik auf jener Widerlegung beruht. Dieses behauptet Theophranor. Deßwegen stellt er einen Grundsaz an die Spize seines Systems, der in der Kantischen Vernunft-Kritik nur das Ansehen einer Einschaltung hat. Ist der ganze Inhalt alles menschlichen Wissens vielleicht nichts weiter als ein Spiel der menschlichen Vorstellungskraft, die sich nur mit sich selbst beschäftigt, so ist nicht einzusehen, warum ich der reinen Vernunft, die nach Leibnizischer Lehre Schlüsse aus leeren Begriffen zieht, nicht wenig-

nigstens eben so viel trauen soll wie der empirischen Vernunft, die sich mit leeren Bildern, dem Stoffe der Erfahrung, beschäftigt; dann ist der ganze Streit über subjectives und objectives Denken und Wissen ein Schulstreit, wobey die Vernunft als Richterinn über das Wesen der Welt nichts gewinnt und nichts verliert; dann ist Philosophie, sie mag von wirklichen Gefühlen oder von leeren Kategorien ausgehen, und so oder anders systematisiren, im Grunde doch nichts mehr und nichts weniger als — ein Gedankentraum. Ob's dann wohl die Mühe belohnt, so mühsam zu träumen, sage dir selbst. Da hinaus aber laufen alle Argumentationen des absoluten Skepticismus, zu welchem die bedrängte Metaphysik jezt, — seltsam genug! — ihre lezte Zuflucht nimmt. Die lehrreichen Aphorismen des scharfsinnigen Hrn. Platner mögen

gen dich davon überzeugen. Aber zum Glücke hat es mit der Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Welt außer uns keine Noth, wenn man nicht alles objective Fühlen für eine Inspiration der Gottheit zu halten Lust hat. Das Bewußtseyn ist der lezte Grund aller Ueberzeugung; also freylich ein subjectiver Grund: aber indem ich mir meines subjectiven Seyns bewußt bin, bin ich doch nicht Ein Mahl in mir und Ein Mahl außer mir; meine Empfänglichkeit ist nicht Eins mit meiner Kraft; und so gewiß ich mir einer Selbstkraft, des Willens, bewußt und in diesem Bewußtseyn ein actives, (practisches,) Wesen bin, so gewiß verhalte ich mich in jedem Zustande des Erkennens passiv. Mein Ich wird afficirt durch Sinnengefühl und afficirt sich selbst nicht anders als durch Wollen. Selbst wenn ich träume, afficire ich mich

nicht selbst. Phantasie und Gedächtniß erneuern die Eindrücke der Wirklichkeit, wenn die angeschlagenen Saiten des menschlichen Sensoriums nachzittern und selbst an einander schlagen. — Von dieser Seite unterscheidet sich die Lehre des Eleusinischen Priesters durch die Gründung des Systems.

2. In der Kantischen Vernunft-Kritik ist durch die Classification der Bedingungen des Denkens der Grund zu der Theorie des Vorstellungsvermögens gelegt, durch die sich Hr. Reinhold einen bleibenden Nahmen erworben hat. Nicht als Einwurf gegen diese Theorie, nur um zu verhüthen, daß der Mißverständnisse nicht ohne Noth noch mehrere werden, ist in der Lehre des Eleusinischen Priesters der Nahme Vorstellung nicht als oberster Classennahme aller activen und passiven Zustände des Bewußtseyns aufge-

stellt. Philosophie und Sprache vereinigen sich in folgender Anordnung der Begriffe, die zu einem Systeme objectiver Wahrheit führen. Der Grundbegriff alles Denkens ist Ich. Ich bin Ich in meinem Bewußtseyn. Mein Bewußtseyn ist mehrerer Zustände fähig. Alle Zustände, deren ich mir bewußt bin, sind Zustände des Handelns oder des Leidens. In jedem Zustande des Leidens bin ich mir bewußt, daß ich etwas erkenne oder erkannt habe. Ein Zustand, in welchem Erkenntniß ist, heißt, in so fern in ihm Erkenntniß ist, d. h., in so fern die Einwirkung der Welt in meinem Bewußtseyn einen Theil der Welt vorstellt, eine Vorstellung. Vorstellung ist also im Systeme des Eleusinischen Priesters jedes mögliche Object des Denkens, in so fern ich es als etwas Wirkliches außer mir im

Raum

Raum und Zeit, oder als etwas Gleichsam-wirkliches, (wie Raum und Zeit selbst,) erkenne oder auch nur denke. Die formalen Grundbegriffe des Denkens, (Kategorien,) sind also ursprünglich keine Vorstellungen, und werden es nur durch intellectuelle Umwandlung in Gedankenwesen, (Noumene.) Alle Gefühle der Freude und des Schmerzes, alle Triebe, alle Modificationen der Liebe und des Hasses sind keine Vorstellungen. Aber jeder mögliche subjective Zustand des menschlichen Bewußtseyns ist nur durch objectiven Bezug auf eine Vorstellung möglich.

3. Die Scheidung des allgemeinen objectiven Denkens vom Beurtheilen wirklicher Objecte, ist die Aufgabe der transcendentalen Analytik im Kantischen Systeme. Es kam darauf an, die Denkgeseze des Verstandes in der Form höchster und durch sich selbst gültiger

Grundsäze zu entdecken. Diese Entdeckung ist dem Erfinder der wissenschaftlichen Vernunft-Critik so geglückt, daß selbst seine Gegner wenigstens die systematische Einheit der transcendentalen Analytik bewundern, wenn sie gleich die Einschränkung der entdeckten Denkgeseze auf den Erfahrungsgebrauch sich nicht wollen gefallen lassen. Aber der Weg, auf welchem uns die transcendentale Analytik im Kantischen Systeme zu der großen Entdeckung führt, ist so schmal und so rauh, daß er selbst in der philosophischen Welt schwerlich je zur Heeresstraße wird gebahnt werden können. Noch bis diesen Tag haben die scharfsinnigsten Gegner des Kantischen Systems die Theorie der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, durch die alles menschliche Denken möglich wird, ganz falsch gefaßt, und, wie noch neuerlich Hr. Platner, Regelbegriffe mit Clas-

sen-

senbegriffen verwechselt. Auch ist es kaum begreiflich, wie man die Unumstößlichkeit der Lehre, daß sich durch bloßes, (formales,) Denken keine Einsicht gewinnen läßt, bezweifeln kann, wenn man jene Theorie richtig gefaßt hat. In der Lehre des Eleusinischen Priesters findest du die Wahrheit der Kantischen Analytik auf einem Wege bewiesen, der zwar auch nicht mit Rosen bestreuet, aber doch weniger rauh als der Kantische, und zugleich kürzer ist. Statt die Kategorien in den möglichen Urtheilsfo men aufzusuchen, und dann wieder die Urtheilsformen mit den Kategorien als höchste Grundsäze des reinen und auf Erfahrung beschränkten Verstandes aufzustellen, wobey dann immer noch die bestimmte Zahl der Kategorien einer fortwährenden Anfechtung ausgesezt bleibt, geht, wie du gesehen hast, Theophranor gerade auf's Ziel, auf die Grundsäze

selbst,

selbst, ohne die Begriffe, die sich mit den Grundsäzen zugleich finden müssen, vorher zu analysiren oder zu deduciren, und beweiset, daß es nicht mehr als zwölf reine Verstandessäze giebt, ohne die wir gar nicht denken, und mit denen wir über die Erfahrung hinaus kein objectiv-erweisliches Urtheil fällen können. Dies ist der Inhalt der vierten Nacht. Bey dieser neuen Grenzberichtigung der Autorität des Verstandes entdeckt sich aber, wenn anders Theophranor nicht fehl gegriffen hat, im Kantischen Systeme eine Lücke. Sollen nämlich die reinen Verstandesgrundsäze mit den reinen Verstandesbegriffen zusammen fallen, wie es nothwendig ist, wenn beyde uns als Denkgeseze a priori mit der Denkkraft gegeben sind, so müssen der Grundsäze gerade so viel als der Stammbegriffe seyn, und die Regel der Quantität, wie sie im Kantischen

schen Systeme heißt, darf nicht zu Hülfe genommen werden, einen reinen Grundsaz der Qualität aufzustellen. Nach der Kantischen Analytik trifft aber die Zahl der Kategorien der Quantität mit den Axiomen der Anschauung, die in der Mathematik aufgesucht werden müssen, nicht zu; keiner von den drey Begriffen der Einheit, Vielheit und Allheit findet sich in dem als Princip aller geometrischen Axiome aufgestellten Grundsaze; und noch weniger läßt sich begreifen, wie der mathematisch-logische Saz, daß alles Reale in den Erscheinungen einen Grad hat, die Stelle eines rein-logischen Denkgesezes der Qualität vertreten könne. — Alle diese Bedenklichkeiten fallen weg, wenn die Lehre des Eleusinischen Priesters die wahre ist. Nach dieser Lehre giebt es der Denkgeseze gerade zwölf, und diese zwölf Denkgeseze, von denen

nen die der Quantität nur der Kürze wegen in Einen Grundsaz gezogen sind, treffen auf das genaueste zusammen mit den zwölf von Kant entdeckten Kategorien. — Sollte dir an einer ausführlichern Entwickelung dieser Gedanken gelegen seyn, so gebiethe über meinen guten Willen, und ich werde dir auf alle Zweifel antworten, so bald ich einen günstigen Augenblick gewinnen kann.

4. Nach dem Kantischen Systeme wie nach der Lehre des Eleusinischen Priesters ist der Grundsaz der Causalität, wodurch wir Ursachen und Wirkungen zusammen knüpfen, ein Denkgesez, das uns nicht zu Schlüssen auf das Daseyn von Objecten jenseits der Erfahrung berechtigt. Nun trifft aber der Begriff einer Ursache im Erfahrungsgebrauche zusammen mit dem Begriffe einer Kraft. Fragt sich: sind beyde Begriffe überall und in

jeder Beziehung Eins? Theophranor antwortet: Nein. Durch die Kategorie der Ursache denke ich mir in der Reihe der Erscheinungen jede Erscheinung nothwendig entstehend aus einer andern. Den Begriff der Entstehung habe ich gefunden, indem ich mir die vorüber schwindende Erscheinung nach der Kategorie des Seyns als Substanz denke. So wie ich aber in einem ganz andern Sinne sage: „Ich bin", als: „die Erscheinung ist", so druckt auch der Begriff einer einwirkenden Kraft, die in meinem Bewußtseyn meinen Zustand verändert, ganz etwas anderes aus als der Begriff einer hervor bringenden oder Daseyn wirkenden Kraft, die ich in der Beurtheilung des Zusammenhanges der Erscheinungen denke. Die hervor bringende Kraft ist die Kategorie der Causalität, die ich in die Folge der Erscheinungen hinein denke, und aus wel-

welcher Leibniz seinen Saz des zureichenden Grundes entwickelte. In diesem Sinne ist die Gottheit nach dem Leibnizischen Systeme die lezte Ursache Alles dessen, was ist; eine schaffende Kraft. In diesem Sinne verschwindet aber die Causalität selbst im Leibnizischen Systeme bey der Beurtheilung der Naturkräfte. Denn wenn die Welt ein Mahl erschaffen ist, so bringen die Naturkräfte nicht einander hervor. Sie wirken nur auf und in einander. Wenn Leibniz aus dem Saze des zureichenden Grundes die Nothwendigkeit einer lezten Ursache und die Wirklichkeit eines höchsten Wesens demonstrirt, so schließt er von Wirkungen auf Daseyn. Wenn er aber aus demselben Saze demonstrirt, daß jede Begebenheit in der ein Mahl erschaffenen Welt nach nothwendigen Gesezen erfolgt, so schließt er vom Daseyn auf Veränderung des

Vorhandenen. Ungleichartiger können denn doch zwey Schlüsse nicht seyn. Und doch übersieht man ihre Ungleichartigkeit auch nach dem Kantischen Systeme, wenn man die Begriffe von hervor bringenden und einwirkenden Kräften verwechselt. Jene allein haben bloß subjective oder transcendentale Realität, die ich in meinen Gedanken nach der Kategorie der Causalität seze, die aber auch mit der Kategorie der Causalität zu nichts werden, wenn der Begriff des Daseyns nicht auf ein Factum trifft. Dasselbe aber kann ich unmöglich von einwirkenden Kräften behaupten, deren nothwendigen Zusammenhang ich freylich durch kein Denkgesez demonstriren darf, deren Daseyn mir aber mit dem Factum jedes Eindrucks gegeben ist. So gewiß da etwas ist, es sey was es wolle, wo etwas auf mich wirkt, so gewiß wirkt es auch auf mich und verändert

mei-

meinen Zustand, wenn ich gleich nicht weiß, wie. Es kann also auf mich wirken; und in so fern denke ich es mir als Kraft, weil ich keinen andern Verkettungsbegriff für wirkliche Veränderungen habe. So giebt es Weltkräfte außer mir und Kraft der Freyheit in mir, die ich aber beyde nur mit Factis, jene mit dem Factum des Eindrucks, diese mit dem Factum des Wollens, als gegeben anerkennen muß und durchaus nicht anders beurtheilen kann als in ihren Wirkungen.

5. Am weitesten entfernt sich die Lehre Theophranors von dem Kantischen Systeme in der philosophischen Bestimmung der Willenskraft. Nach der Kantischen Kritik der practischen Vernunft wird der Seele ein Begehrungsvermögen beygelegt, das, in so fern es eigennüzig und auf Wohlseyn gerichtet

tet ist, sich als Trieb der Selbstliebe, in so fern es aber uneigennützig und bloß auf's Gute gerichtet ist, als Wille äußern soll. Wer ein solches Begehrungsvermögen in seinem Bewußtseyn anerkennt, der wird Mühe haben, den Begriff der Willensfreyheit vor der Vernunft zu retten und am Ende dahin kommen, die Kraft der Freyheit als etwas von der Willenskraft Verschiedenes zu denken, wozu er doch von seinem Bewußtseyn schwerlich berechtigt werden wird. Der neueste Streit der beyden trefflichen Denker Reinhold und Schmidt, zweyer so thätigen Vertheidiger des Kantischen Systems, mag dir beweisen, wie wenig Hoffnung ist, daß die Kritik der practischen Vernunft auch über diesen Punct die unbefangenen Verehrer der Wahrheit vereinigen werde. Prüfe also die Willenslehre des Eleusinischen Priesters, nach wel-

welcher Wille, (Kraft der willkührlichen Belebung aller Vorstellungen,) und freyer Wille Eins ist, mit Aufmerksamkeit! Steht sie fest, — und mein Bewußtseyn bestätigt sie in ihrem ganzen Zusammenhange, — so sinken alle psychologische Stützen des Determinismus, der die Möglichkeit, einem Grundtriebe unsers Wesens entgegen handeln zu können, läugnet oder bezweifelt. Denn nach der Lehre Theophranors ist ein Grundtrieb als etwas dem Bewußtseyn a priori Angehöriges ein ersonnener Begriff, der wegen seiner psychologischen Brauchbarkeit geduldet werden kann, um alle Neigungen methodisch zu ordnen, aus einem Systeme der practischen Vernunftwahrheit aber nothwendig verbannt werden muß.

6. Eine Folge des Versuchs, den Begriff des Willens zur Befriedigung des Bewußt-

seyns zu berichtigen, ist die Veränderung der Formel des höchsten Gesezes, das nach dem Kantischen Systeme lautet: „Folge einer Ma„xime, von der du wollen kannst, daß sie „Princip einer allgemeinen Gesezgebung wer„de.“ Der Eleusinische Priester sagt: „Fol„ge einer Maxime, die du als allgemeine „Maxime billigen kannst;“ oder populärer: „Thue, was du billigen würdest, wenn „es jedermann thäte.“ Billigung ist nicht etwa ein Zustand des Bewußtseyns, der durch das moralische Gesez erst möglich wird, weil ich doch am Ende nichts billige, als was diesem Geseze gemäß ist. Wäre auch das höchste Gesez nicht da, so würden wir doch als sinnlich-vernünftige Wesen billigen, d. h., der Vernunft gemäß finden, was der egoistischen Vernunft, der Dolmetscherinn aller Neigungen und Triebe und ihres Zusammenhanges mit der

Ordnung der Natur nicht widerspricht, und mißbilligen, d. h., unvernünftig finden, was ihr widerspricht. Durch das moralische Gesez wird nur eine moralische Billigung möglich, an welche die natürliche nicht gebunden seyn würde, wenn wir nicht das moralische Gesez höher achteten als alle Naturgeseze. — Uebrigens ist es, im Vorbeygehen gesagt, durchaus nothwendig, wenn man dem allgemeinen Menschenverstande die Wahrheit des höchsten Gesezes, auch in der Kantischen Formel ausgedruckt, als ein Factum des Bewußtseyns beweisen will, daß man die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit einer Handlung im gegebenen Falle zuerst unter die subalternen Formeln bringe: „Sey gerecht!“ und: „Hilf dem, wer Hülfe bedarf.“ Daß Gerechtigkeit und Hülfleistung durch das Bewußtseyn apodictisch gebothen

werden, erkennt sogar ein Kind an. Will man sich aber dieser Mühe überheben und jede Handlung unmittelbar an der höchsten Formel probiren, so läuft man Gefahr, die Antwort zu erhalten: „Ich bin mir eines sol„chen Gesezes nicht bewußt;“ und was schlimmer ist, man verläuft sich in ein Labyrinth von Subtilitäten, wo uns die Wahrheit des Gesezes selbst verdächtig wird. Ich frage einen Richter, der sich bestechen läßt: „Kannst du wollen, (billigen,) daß Bestechung „Princip einer allgemeinen Gesezgebung wer„de?“ — „Warum nicht?“ wird der ungerechte Richter antworten. „Ich nehme die „Welt, wie sie ist. Wenn ich selbst in den „Fall kommen sollte, in meiner eignen Sache „das Recht erkaufen zu müssen, so bin auch ich „zur Bestechung erbötig; und verliere ich den„noch, weil mein Gegner mehr giebt als ich,

„so halte ich mich als Richter schadlos, wenn
„ich mich selbst bestechen lasse, und denke,
„daß auch der Klügste sich ein Mahl verrech-
„nen kann." — Frage ich ihn aber: „Kannst
„du wollen, daß Ungerechtigkeit überhaupt
„Princip einer allgemeinen Gesezgebung wer-
„de?" so müßte er verrückt seyn oder begrei-
fen, daß er bald außer Stand gesezt werden
würde, selbst ungerecht zu seyn, wenn jeder-
mann sich jede Art von Ungerechtigkeit gegen
sein Gut, seine Ehre, seine Freyheit und selbst
gegen sein Leben erlauben wollte. — Hat
man die so wesentlich verschiedenen Pflichten
der Gerechtigkeit und Hülfleistung vor dem
Verstande gehörig geschieden, dann erst wird
es auch zur Genüge klar, warum nur die Ge-
rechtigkeit als eine Pflicht, die vom angebohr-
nen Vernunftrechte ausgeht, keine Ausnahme
leidet und von Zeit und Umständen unabhän-

gig ist. Die Pflicht der Hülfleistung aber bleibt, auch nach der Kantischen Formel, an Zeit und Umstände und an subjective Einsicht gebunden. Denn Allen kann Einer nicht helfen, und jeder bedarf einer eignen Art von Hülfe, wenn ihm ernstlich geholfen werden soll. Da gehört also der empirische Zusaz: „Unter gleichen „Umständen", nothwendig mit in die Formel des Gesezes, oder ich müßte z. E. für unrecht erklären, daß der Arzt einem Patienten zur Stärkung Tokaier Wein verordnet. Denn wenn allen Patienten Tokaier verordnet werden sollte, so bald er ihnen zuträglich ist, so würden alle Weinberge um Tokai nicht so viel liefern können, daß jeder nur einen Tropfen erhielte. — Deßwegen giebt es denn auch besondere Pflichten für jedes Alter, jeden Stand und jedes besondere Lebens-

ver-

verhältniß. Die Gerechtigkeit allein ist immer eine und dieselbe Pflicht für Alle. — Ferner hüthe man sich ja, dem Begriffe der Hülfleistung den zweydeutigen Begriff der Wohlthätigkeit zu substituiren. Denn daß ein Anderer mir, wenn ich seine Dienste gar nicht verlange, nach seiner Einsicht, (denn anders ist es doch nicht möglich,) wohlzuthun, d. h., mein Glück zu befördern suche, dieses unglückselige Princip der Glückseligmacherey hat denn doch noch wohl kein Vernünftiger im Ernste gebilligt.

7. Mit dem Begriffe der Billigung in der Formel des höchsten Gesezes, wie es Theophranor ausdruckt, hängt das Criterium der Anwendung dieses Gesezes zusammen. Hier wünschte ich, wenn ja einmahl polemisirt seyn soll, mehr Raum zu haben, als mir in diesen Anhangsblättern offen gelassen

sen ist, um durch eine Reihe von Beyspielen zu zeigen, wie verlassen die practische Vernunft da steht, wenn sie die Anwendbarkeit des moralischen Gesezes an dem speculativen Begriffe des Widerspruchs erproben soll. Denn weiter ist es doch nichts, wenn ich frage: „Woran soll ich denn erkennen, ob ich wol„len kann, daß eine Maxime Princip einer „allgemeinen Gesezgebung werde?“ und zur Antwort erhalte: „Daran, daß sie sich selbst „nicht widerspricht.“ Auf keine andere Antwort aber gründen sich die Beweise, daß z. E. Veruntreuung eines Depositums, falsches Zeugniß, Bundbrüchigkeit u. s. w. deßwegen dem moralischen Geseze entgegen sey, weil es dann, wenn jedermann ein Depositum veruntreuen wollte, gar kein Depositum geben würde; weil ein falsches Zeugniß gar kein Zeugniß, ein Vertrag, den ich willkührlich brechen

chen kann, gar kein Vertrag ist, u. s. w. Warum soll ich denn wollen, daß es Deposita, Zeugnisse und Verträge gebe? Diese Frage beantwortet mir denn doch der Saz des Widerspruchs nicht. Denn ein eigennüziger und gescheuter Mensch, der die Welt nimmt, wie sie ist, fragt viel darnach, ob seine Maximen sich widersprechen oder nicht. Seine einzige Maxime, der er nie untreu wird, ist, den Augenblick zu benuzen und seine geschmeidige Weisheit dem Zufalle anzupassen, dem wir alle unterworfen sind. Er wird im Ganzen wollen, daß es Deposita, Zeugnisse und Verträge gebe; aber er wird sich die Freyheit nehmen, Ausnahmen von der Regel zu machen, wo er es zuträglich finden wird; und wer ihm das Widersprechende seiner Handlungsart vorhalten will, den wird er mit der sehr natürlichen Antwort zurecht weisen, daß

die

die Natur selbst Ausnahmen von ihren Regeln macht. Man mag sich drehen und wenden, wie man will; der Grund, warum ich wollen kann, daß eine Maxime Princip einer allgemeinen Gesezgebung werde, läßt sich nicht im logischen Widerspruche einer entgegen gesezten Maxime entdecken. Mein Gefühl muß mir sagen, was ich bedarf; und wenn ich dieses weiß, dann erst kann ich finden, wie mir zu Muthe seyn würde, wenn eine Maxime allgemein, folglich auch gegen mich befolgt würde. Das Gefühl meiner Bedürfnisse macht die Anwendung des moralischen Gesezes möglich. In ihm allein findet die Vernunft nicht das Motiv einer rechtmäßigen Handlung, wohl aber das Criterium ihrer Rechtmäßigkeit nach dem Geseze, wenn gleich das Gesez selbst a priori gegeben ist. Auf dieses empirische und einzig-mögliche

che Criterium laufen auch, wenn es zum Treffen kommt, alle Versuche, den Saz des Widerspruchs als ein Criterium a priori zu verfechten, am Ende hinaus, oder man verläuft sich, wie der tiefsinnige und gegen die Selbsttäuschung wie Cartesius gegen den bösen Feind ankämpfende Herr Moses Maimon, aus der Moral in die Logik und räsonnirt die ganze Majestät des höchsten Gesezes weg, indem man den kategorischen Imperativ in einem Vernunftbedürfnisse findet, das den vernünftigen Menschen nöthigt oder veranlaßt, mit sich selbst überein stimmend zu handeln und die allgemeinere Maxime der minder allgemeinen vorzuziehen. Nun liegt aber dem glücklichen Thoren gar nicht daran, vernünftig zu seyn; und es ist noch eine Frage, ob der Starrkopf, der sich ein unschädliches Vergnügen versagt, nur um mit sich selbst überein zu stimmen, nicht

der

der größere Thor ist. Daß es ein unbedingtes Geboth des Bewußtseyns sey, mit sich selbst überein stimmend zu handeln, wäre dann die lezte Ausflucht der Logo-Moralisten. Aber auch damit ist nichts gesagt. Denn wenn mir a priori nichts weiter gebothen ist, als: „Handle überein stimmend mit dir selbst!“, so fragt sich immer noch: Wie handle ich denn überein stimmend mit mir selbst? Und das thue ich doch, so oft ich eine Maxime, gleich viel welche, wenn sie nur nach meiner Einsicht für mich die klügste Maxime ist, strenge befolge. Ein consequenter Bösewicht wäre dann ein besserer Mensch als ein Mann von gutem Willen, der aber nicht Kraft genug hat, immer consequent zu handeln. — Unterdeß läßt sich, wenn es nur aufs dialectische Fechten angesehen ist, die Sache der Logo-Moralisten lange vertheidigen. Denn da der lezte

Grund aller moralischen Billigung kein anderer ist, als die Ueberzeugung, daß man eine Handlungsart oder Handlungsregel überhaupt billigen kann, so scheint es, als ob der allgemeine Begriff der beurtheilten Handlung das Criterium ihrer Uebereinstimmung mit dem höchsten Geseze logisch enthielte, da uns doch dieses Criterium ursprünglich empirisch mit unsern Bedürfnissen gegeben ist, indem wir gewisse Handlungsarten und Handlungsregeln nur deßwegen überhaupt nicht billigen können, weil wir sonst billigen müßten, daß sie auch gegen uns geltend gemacht würden. — Noch ein Mahl. Verwechsele nicht das höchste Gesez selbst mit dem Criterium seiner Anwendung! Daß uns jenes a priori mit der Vernunft gegeben ist, lehrt der Eleusinische Priester wie der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft.

8. Noch ein Resultat der Bestimmung des Willensbegriffs nach der Lehre des Eleusinischen Priesters ist die Ausdehnung der Freyheit nicht nur auf jedes moralische, sondern überhaupt auf jedes vernünftige und besonnene Handeln.

9. Wenig Eingang möchte wohl bey denen, die nichts dem Bewußtseyn Selbsteignes anerkennen als so genannte kalte Vernunft, die Behauptung finden, daß das Gefühl der Liebe mit dem Gefühle der Freyheit in Eine Classe gehört, eine Selbstwirkung unsers Wesens ist, und von Sympathie und allen empirischen Zuständen in seiner ursprünglichen Reinheit so verschieden ist, wie das moralische Gesez von den Gesezen der Noth und des Nuzens, mit denen es doch gewöhnlich zusammen trifft. Im Kantischen Systeme wird jede Art von Liebe, die etwas anderes bedeu-

ten

ten soll als willigen Gehorsam gegen das höchste Gesez, also auch Freundschaft und jede Empfindung, die uns des Wunsches fähig macht, unser Daseyn für das Daseyn eines andern fühlenden Wesens hinzugeben, mit dem bedenklichen Nahmen pathologische Liebe bezeichnet und so gewisser Maßen den Krankheiten beygezählt, an denen wir als moralische Wesen im großen Hospital der Sinnlichkeit laboriren. Damit stimmt nun freylich Theophranors Lehre, die er in der neunten Nacht vorträgt, durchaus nicht überein; und wer in dieser Lehre auf den ersten Blick nichts weiter als eine, vielleicht gar sentimentalische Empfindungs-Subtilität findet, hat große Autoritäten für sich. An großen Autoritäten fehlt es indeß auch der alten Metaphysik nicht, nach welcher die Kantische Theorie der Kategorien auf eine dialectische Ver-

stan-

standes-Subtilität hinaus läuft. Und ein Buch, das für die Geschichte des menschlichen Herzens etwas Aehnliches wäre, wie die Kantische Vernunft-Kritik für die Geschichte des menschlichen Verstandes ist, gehört zu den Büchern, die wir vielleicht vom neunzehnten Jahrhundert zu erwarten haben.

10. Merklich genug unterscheidet sich endlich auch die Glaubenslehre Theophranors von der Kantischen, aber mehr in der Ausführung als in den Grund-Ideen. Die Idee einer besten Welt, nicht in Leibnizisch-metaphysischem, sondern in moralischem Sinne, wie Theophranor sie aufstellt, trifft ursprünglich genau zusammen mit der Idee des höchsten Gutes, die du in der Kritik der practischen Vernunft bestimmt und ausgeführt findest. Denn eine beste Welt ist keine andere als die, in welcher das höchste Gut wirklich ist. Auch ist

es der Widerspruch zwischen Glück und Verdienst im Sinnenleben, was den Glauben an eine beste Welt, wo das höchste Gut realisirt wird, nach beyden Systemen im menschlichen Gemüthe veranlaßt. Nur wird dieser Widerspruch von dem Eleusinischen Priester nicht in einer besondern Formel des höchsten Gesezes gefunden. Wenn die Vernunft zu einem endlichen Wesen spricht: Realisire das höchste Gut! so kann das doch nichts weiter heißen als: „Befördere es nach deinen Kräften!" Denn es überhaupt und im Ganzen wirklich zu machen, ist nur einem unendlichen und unbeschränkten Geiste möglich. Das höchste Gut befördern kann ich aber schon in diesem Sinnenleben durch Gehorsam gegen das reine Vernunftgesez, so oft ich einem Menschen, der ein besseres Schicksal verdient hat, die Last des Lebens

bens erleichtere. Eine Antinomie der Vernunft, die daraus entstehen soll, daß die Vernunft ein Gesez giebt, dessen Erfüllung sie für unmöglich erklärt, läßt sich also nicht anders als in dem Sinne des Eleusinischen Priesters behaupten, wenn man sich das reine Vernunftgesez denkt als das Gesez einer bessern Welt, das im Ganzen erfüllt wird; denn im Einzelnen kann es nie, unter keiner Bedingung, von einem beschränkten Wesen so wenig in einem künftigen wie in diesem Leben erfüllt werden. Die Vernunft widerspricht sich nicht dadurch, daß sie dem Menschen zumuthet, was auch ein Engel nicht leisten kann, sondern dadurch, daß sie die erkennbare Ordnung der Natur nicht in Harmonie bringen kann mit einer Weltordnung, die sie dem höchsten Geseze gemäß denkt. Die Vernunft als practische Vernunft widerspricht sich

 nicht,

nicht, sondern die practische Vernunft widerspricht der speculativen, in so fern diese sich allein an das Erkennbare hält, und die Ausgleichung beyder ist nur durch Glauben möglich. So nimmt, wenn ich nicht irre, auch der allgemeine moralische Menschenverstand den Glauben an eine bessere Welt in Schuz. Ich muß wirklich, wie Kant sagt, das Wissen aufheben, um für das Glauben Plaz zu gewinnen. Aber auch der Glaube hält sich an eine gedachte Wissenschaft, deren metaphysische Realität ich nicht anders als aus einem moralischen Bedürfnisse demonstriren kann. Eine Glaubenslehre der reinen Vernunft kann also nichts anderes seyn als eine idealisch-metaphysische Entwickelung der Idee einer besten, d. h., mit dem höchsten Geseze des Bewußtseyns vollkommen überein stimmenden Welt, deren Daseyn der sinnlich-erkennbaren Schein-

welt

welt nicht widerspricht. Eine solche Glaubenslehre ist nur dann möglich, wenn der Raum nichts weiter als das Werk unsrer Vorstellungskraft, also eine in sich wirkliche oder jenseits unsrer Vorstellungen vorhandene Körperwelt, (eine Welt im Raume,) ein Unding ist. Die transcendentale Aesthetik nach Kantischer Lehre ist die Grundlage einer moralisch-kosmologischen Glaubenslehre. Die Kritik der speculativen Vernunft beweiset aus der metaphysischen Nichtigkeit unsers Wissens, daß alle menschliche Einsicht dem Glauben an eine bessere Welt nicht widerspricht. Die practische oder moralisch-räsonnirende Vernunft hat also freyes Feld gewonnen, ihren Glauben systematisch auszuführen. Sie führt ihn systematisch aus, wenn sie ohne Beyhülfe der Phantasie nach den Regeln des richtigen Denkens jeden Grundsaz für glaublich, (prac-

tisch-wahr,) annimmt, ohne welchen der Widerspruch zwischen der erkennenden und moralisch-richtenden Vernunft nicht gehoben werden kann. Als glaublich nimmt, einer consequenten Denkart gemäß, der Eleusinische Priester die uralte und immer mißverstandene Idee der Seelenwanderung in Schuz, und stellt als einen Cardinal-Saz seiner Glaubenslehre den Grundsaz auf: „Alles, was ist, ist Geist und als Geist ewig." Wer in diesem Glaubensgrundsaze eine Erneuerung des Berkeleyischen Idealismus zu finden meint, erinnere sich nur, ehe er unsern Theophranor weiter mißversteht, daß der gute Berkeley die Nichtigkeit der Materie als einen speculativen Lehrsaz demonstriren wollte. Für unsre Einsicht ist, nach der Lehre des Eleusinischen Priesters, ein Körper als Körper zwar nichts in sich Wirkliches, aber eben so

wenig

wenig etwas Lebendiges oder Geistiges, und ob der unbekannte Grundstoff der Natur außer uns mehr als todte Materie ist, kann keine Weisheit erforschen. Will ich aber einmahl an eine beste Welt glauben, so muß mein Glaube sich selbst getreu seyn und Grundsäze fest halten, die er nicht entbehren kann.

Da nach der Lehre Theophranors in der practischen Vernunft kein Widerspruch entdeckt, sondern die practische Vernunft mit der empirisch-speculativen ausgeglichen wird, so ist denn auch die erkennbare Ordnung und Schönheit der Natur als ein bildlicher Beweis der Wahrheit aufgestellt, die uns mit einer übersinnlichen Idee als rein-geistige Wahrheit gegeben ist.

Halle, gedruckt bey F. A. Grunert dem ältern.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bedeutende Druckfehler
des ersten Theils.

S. 19. Z. 1. statt: möglich erweisen, oder lies: oder möglicher Weise

S. 63. Z. 12. statt: umfaßlich?„" lies: unfaßlich?„"

S. 152. Z. 3 von unten, statt: Gleichsam-anstaunliche lies: Gleichsam-anschauliche

S. 168. Z. 2. statt: drucken lies: drücken, und so an mehrern Orten.

S. 170. Z. 15. statt: Eigenschaft des Satzes? lies: Eigenschaft des Seyns?

S. 173. Z. 15. statt: richtig lies das zweyte Mahl: nichtig

S. 174. Z. 4. sind hinter Kraft die Worte ausgelassen: so wie ihn unsre Weltlehrer bestimmen,

S. 179. lezte Zeile, statt: nun lies: nur

S. 217. Z. 12 und 13. statt: des richtigen Denkens lies: der menschlichen Einsicht

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bouterwek, Friedrich,

Paullus Septimius, oder das lezte Geheimniß des Eleusinischen Priesters

Bd.: Zweyter Theil

Halle 1795

Ph.u. 58-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045298-0
VD18 90622359